HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Le sens pratique

人文与社会译丛

实践感

Pierre Bourdieu

[法国]皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

实践感

皮埃尔·布迪厄永远地改变了他的学科的面貌，使得自从涂尔干及其弟子们去世之后坠入贫困和无人过问之境的社会科学的地位重新得到提升。……皮埃尔·布迪厄对于所有的经验、所有的游戏、所有的社会领域都怀有永不知足的好奇心，他恨不能活上一千辈子，以理解这一切，掌握它们中隐藏的道理和内在原因。

——罗伊克·瓦昆特

责任编辑 陆元昶　封面设计 胡　苨





ISBN 7-80657-654-1
I·492　定价:22.60元



实践感

Pierre Bourdieu

[法国]皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译

Ouvrage publié avec le concours
du Ministère français des Affaires Etrangères

本书由法国外交部资助出版

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

实践感／（法）布迪厄（Bourdieu,P.）著;蒋梓骅译 -南京:译林出版社,2003.12
（人文与社会译丛）
书名原文: Le sens pratique
ISBN 7-80657-654-1
Ⅰ.实... Ⅱ.①布... ②蒋... Ⅲ.社会学-科学实践
Ⅳ.C91-03

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第098257号

书　　名　实践感
作　　者　[法国]皮埃尔·布迪厄
译　　者　蒋梓骅
责任编辑　陆元昶
原文出版　Les Editions de Minuit
出版发行　译林出版社
电子信箱　yilin@yilin.com
网　　址　http://www.yilin.com
地　　址　南京湖南路47号(邮编210009)
印　　刷　丹阳教育印刷厂
开　　本　850×1168毫米 1/32
印　　张　14.625
插　　页　2
字　　数　316字
版　　次　2003年12月第1版　2003年12月第1次印刷
书　　号　ISBN 7-80657-654-1/I·492
定　　价　22.60元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把逐译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目 录

绪　论

在他看来，月亮和女人有什么特殊的相似之处呢？

她古老恒久，出现在地球世代交替之前，之后又继续存在；她是黑夜的主宰；她具有卫星的依存性；她的容貌永驻不变；她变化有恒，起落盈亏有时；她发出反射之光；她以不确定的回答应对不肯定的询问；她决定潮涨潮落；她令人生爱，让人伤心，给人以美，使人疯狂，诱人作恶和助人为虐；她神情安详，难以捉摸；她独来独往，凌驾一切，威风凛凛，熠熠生辉，令人敬而畏之；她预示着狂暴或憨厚；她的光芒、她的运行和她的出现，都让人心跳怦然；她的火山口、她的岩石海洋、她的沉默，都在发出警告；她显露时光彩夺目，隐没时令人向往。

J. 乔伊斯，《尤利西斯》

在社会科学领域，认识的进步意味着对认识条件的认识所取得的进步；因此，这一进步需要人们不懈地回到原先的研究对象（在此是《实践理论概要》的，其次是《区隔》的研究对象），这些对象实际上都是一些机会，借以能使与对象的主客观关系更加完全地客观化。之所以有必要回过头来重建这种关系的各个阶段，是因为这项工作首先作用于其实施人，而有些作者又试图将其归人

正在形成的著作，即乔伊斯所说的 work in progress，故它有可能抹去自身的踪迹。然而，在此我试图传递的主要内容不含任何个人成分，如果说让它脱离它来自其中、而且应该回到其中的实践，允许它作为非现时的和失效的东西存在，亦即作为理论"命题"或认识论话语存在，那它就有可能丧失其自身的意义和有效性。

展示克洛德·列维-斯特劳斯著作在法国知识界产生的社会效应，以及展示一种对智力活动的新的理解方式被整整一代人接受所借助的具体中介，这决不是一件容易的事。这种理解智力活动的新方式与让-保罗·萨特所代表的"完全的"、断然转向政治的知识分子形象形成了完全辩证的对立。这一典型对比大概会有助于激励当今许多有志于社会科学的人的抱负——调和常常是彼此脱离的理论意图和实践意图，科学志向和道德或政治志向——，使他们以一种更为谦卑和更为负责的方式完成他们的研究任务，亦即一种远离纯科学和警示性预言的战斗职业。

在为独立而斗争的阿尔及利亚对阿尔及利亚社会进行科学分析，这正是为了力求理解和阐明这场斗争的原委和实际目标，而这些目标虽具必要的战略一致性，但从社会关系角度看，它们各有所求，乃至互不相容；因此，该分析显然不是要引导斗争的进程，而是为了使可能出现的方向偏离变得可以预见，因而使偏离不那么容易。正因为如此，我不会因为有些著述显得幼稚而加以否定；在我看来，这些著述虽在当时实现了所追求的实践意图和科学意图的调和，但多半应当归因于写作时所处的感情氛围[①]；我更不会否定我在《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井

① 参阅皮埃尔·布迪厄，《革命中的革命》，载《精神》，第1期，1961年1月，第27-40页，以及《从革命战争到革命》，收入《未来阿尔及利亚》，巴黎，法国大学出版社，1962年，第5-13页。

离乡》这两部研究阿尔及利亚社会的经验性著作的结论中所作的预测，更确切说是提醒，即使这些研究（尤其是《背井离乡》）后来被用来为它们力图防范的某些可能的方向偏离辩解。

在种族主义问题无时无刻不被当作生死问题提出来的背景下，像《种族与历史》这样一部作品所表明的不是一种反进化论的知识立场。如果说这一点不言自明，那么要传达看到像分析一种有其自身法则和存在理由的语言那样分析美洲印第安人神话时产生的智力和感情震动就不那么容易了。在研究过程中读到这部或那部北非礼俗实例汇编时，情况更是如此。这些汇编充斥于有关北非研究的书架和著作目录，实难计数，但实例的收录乱无章法，势必显得毫无意义。在法兰西学院研究班讨论会上，克洛德·列维-斯特劳斯对这些初看上去没有意义的叙事序列进行了分析和重组，表现出极大的细致和耐心，堪称某种科学人道主义的典范。我之所以大胆使用"科学人道主义"这一说法，而不管它显得多么可笑，是因为它相当确切地表达了我着手研究卡比利亚仪式时所怀有的那种对科学的元科学热忱。卡比利亚仪式这个课题最初被我排除在外，因为今天有些人，特别是有些前殖民地的人，认为民族学是物种不变论本质主义的一种形式，它所关注的是仪式的某些实践方面，这些方面最适合于助长种族主义表现。事实上，在酝酿写作《阿尔及利亚社会学》一书时，我所能见到的几乎绝大多数部分或全部谈论仪式的著述，在我看来都难逃其责，至少从它们的客观意图和社会效应来看是如此，因为它们体现了一种招人非议的民族中心主义，后者仅根据一种含混的、完全适用于替殖民地秩序辩护的弗雷泽进化论，展示了一些注定被视为是无法证明的习俗。正是因为这个原因，我便改弦易辙，转向一些示范性著作。比如雅克·贝尔克的著作，其中《上阿特拉斯的社会结构》是唯物主义方法论的典

范，对这一领域的研究尤为珍贵；还有他的一些非常出色的文章，比如《北非的部落是什么？》和《马格里布社会学一百二十五年》②，为我提供了许多出发点和极为宝贵的参照点；另有安德烈·努斯奇的著作，其中有关土地史的研究促使我在殖民地政治史，特别是在重要的土地法中寻找农村经济和社会——包括那些表面上受殖民化影响最不直接的地区——所经历之变化的根源③；最后还有埃米尔·德尔芒让和夏尔-安德烈·朱里安的著作，它们在一些不同的领域为我这个新手指出了方向。

最初，为了"正名"，我将仪式排除在合法研究对象之外，并对所有给仪式以一席之地的著作抱有怀疑。自1958年起，倘若不是这同一个意图驱使我尽力使仪式摆脱虚假的原始主义关切，挑战种族主义者的蔑视，我决不可能从事仪式传统的研究。这种蔑视通过它强加给受害者的自愧意识，阻止他们认识和承认固有的传统。的确，在科学领域，一个问题或一种方法的形成可以被视为高度合法，但不管此现象多半在无意中产生的合法和鼓动效应有多大，都无法让人完全忘记在灾难性的战争环境里进行的风俗习惯调查之不当乃至荒谬，因为最近我找出了几张照片，使我再次彻底明白这一点。照片拍的是一些盛放种子的石砌蛇饰瓮罐，是六十年代我在科洛地区作调查时拍摄的，虽没有用闪光灯，但质量不错，原因是接纳这些固定"家具"（因"石砌"之故）的房子的屋顶在居民被法国军队撵走时遭到了破坏。

② 雅克·贝尔克，《上阿特拉斯的社会结构》，巴黎，法国大学出版社，1955年；《北非的部落是什么——献给吕西安·费布弗尔》，巴黎，1954年；《马格里布社会学一百二十五年》，载《社会学年鉴》，1956年。

③ 安德烈·努斯奇，《从被征服到1919年君士坦丁农村居民生活水平调查——经济与社会史评论》，巴黎，法国大学出版社，1961年；《阿尔及利亚民族主义的兴起，1914-1954》，巴黎，子夜出版社，1962年。

可见并不需要什么特殊的认识论洞察力或专门的道德或政治警觉性，就能对如此明显"不当"的知识里比多(libido Sciendi)的深层决定因素作一番审问。这种不可避免的担忧得到某种程度的减轻，因为提供情况的当地人总是对这类审问感兴趣——只要该审问也成为他们的审问，亦即变成一种为重新获得"本来和其他"意义而作的努力。不管怎样，无疑是在纯民族志调查的"无动机"感驱使下，在阿尔及尔统计学院范围内，我与阿兰·达贝尔、让-保罗·里韦、克洛德·塞贝尔以及一组阿尔及利亚学生一起作了两次调查。这两次调查后来成了《阿尔及利亚的劳动与劳动者》和《背井离乡》这两部分析殖民地社会的社会结构及其演变的著作的依据；许多更具民族志特色的文章也是在这两次调查的基础上写成的，在这些文章中，我对作为前资本主义经济行为基础的对待时间的态度进行了分析。

在一个时期内围绕结构主义所作的哲学评论，忽视并遮蔽了可能是结构主义之主要创新的东西：将结构方法，说得更简单些，是将关系思维方式引入社会科学。该思维方式与实体论思维方式决裂，导致任何一个成分的特征将通过把该成分同其他成分结合为系统的各种关系来显示，是这类关系给出了该成分的意义和功能。困难而又不多见的事情，并不是拥有人称"个人见解"的东西，而是能多少有助于产生和使人接受某些非个人的思维方式，这些思维方式能使各种各样的人产生一些以前难以想像的思想。关系(或结构)思维方式在数学和物理学领域得以立足是艰难和费时的，它在社会科学领域的应用也遇到了种种特殊的障碍。如果人们对此有所了解，就不难估量把该思维方式的应用范围扩大到语言、神话、宗教、艺术这类"自然"象征系统是何等的成就。这主要意味着——如卡西尔所言——，人们实际上克服了由莱布尼茨和全部古典唯理论对理性真理和事实

真理所作的区分，将历史事实当作一些可理解的关系系统来对待，而这一做法不仅体现在自黑格尔以来的话语里，而且体现在科学实践中[4]。

的确，使神话或仪式免遭关系解释的东西，如同表面上的荒谬或无条理性，在于这样一个事实，即神话或仪式往往为一些部分的和选择性的解读提供了表层意义，而这类解读也指望从某个特殊的新发现，而不是从所有同类成分的系统性关系中，得出每个成分的意义。比较神话学就是这样做的，它关注神话或仪式的词汇甚于句法，把辨读等同于逐字翻译，结果只能是竭力生产一种浩如烟海的大字典，把所有可能存在的传统的所有象征收罗其中，并把这些象征构建成能够自我定义的、独立于系统的实体，给人的具体形象是博尔赫斯梦寐以求的那种图书馆，这种图书馆收藏的是"所有可用各种语言表达的东西[5]"。走捷径，从每个能指直达相应的所指，省去漫长的弯道，不经过在其内部对每个所指的关系意义（它与凭直觉领悟的"意义"毫不相干）作

---

④ 对于结构主义的话语（其数量和风格在很大程度上使我打消了更明确地申报我所受益处的念头），我的惟一贡献是阐明——从而更好地掌握——这一关系和转换思维方式的逻辑，及以该思维方式在社会科学领域遇到的特殊障碍，尤其是确切说明了该思维方式能够超越文化系统、扩大到社会关系本身亦即社会学的条件（参阅皮埃尔·布迪厄，《结构主义与社会学认识理论》，收入《社会研究》，XXXV，4，1969年冬，第681-706页）。

⑤ 米尔恰·埃利亚德于1953年发表的《宗教史论》的目录，能使我们相当正确地了解在阿尔及利亚完成的大多数仪式汇集所遵循的主题体系（例如：月亮、女人和蛇；圣石；土地、女人和生育；献祭和再生；死者和种子；农事神和丧葬神，等等）。同样的主题倾向也见于剑桥学派的著作，比如：《从宗教到哲学——西方思辨的起源研究》（F.M.康福特，纽约-埃文斯顿，哈珀火炬文集，哈珀-罗出版社，1957年，1914年初版）、《泰斯庇斯（Thespis）：古代近东的礼俗、神话和戏剧》（Th.H.加斯特，纽约，安科尔文集，多伯尔迪股份有限公司，1961年），又如《特弥斯（Themis），希腊宗教的社会起源研究》（J.哈里森，伦敦，默林出版社，1963年，1912年初版）。

出规定的完整的所指系统，由此得到的结果必然是一种不确切的话语；即使是在最好的情况下，凭借荣格人类学直觉，依托一种受弗雷泽影响的、从诸神话体系和世界性宗教领域抽取去背景化主题的比较文化，那也只能触及最表面的意义（比如耕地和性行为对应）[⑤]。

经这样分离的主题无法抵制启示诠释者对它们实施的不可避免的重新背景化。这些诠释者主张"精神归源"，恢复诸重要传统的共同起源，通过对去精神化知识的再精神化来获得深奥的宗教笃信和具有感化作用的科学，并在宗教史或古代文明民族学中寻找它们的依据。涂尔干和莫斯提出了要与神话学中使用的神话思维方式决裂，而克洛德·列维-斯特劳斯的另一个功绩就是提供了将这一决裂贯彻到底的手段，毅然把神话思维方式当作对象，而不是像本土神话学者一贯做的那样让其发挥作用，以神话学方式解决神话学问题。当被研究的神话成为社会斗争中处于危险的势力时，特别是在涉及世界性宗教的情况下，人们看到，这一科学的决裂必然导致与"爱好神话"的神话研究者的歧义性解读实行社会决裂；这类神话研究者通过一种有意或无意的两面手法，把比较神话学改变为一种对世界重要教义之不变值的寻找，试图兼得科学的明晰和宗教的笃信两种好处。且不说另有一些人从宗教体验中借用一些描述该体验的词语，玩弄学术话语所无法避免的两可性，以产生共感参与和超现实接近这样的表面现象，并在对原始奥秘的颂扬中找到非理性主

⑤ 让-皮埃尔·韦尔南也指出，只有与弗雷泽式的解释（比如将美少年阿多尼斯解释为"植物精气"的化身）决裂，并且拒绝"致力于直接比较而不考虑每个文化系统之特殊性的总体比较主义"，才能充分解读希腊传说史诗和正确辨读由其在一个特定系统中的相对位置来定义的神话成分（参阅让-皮埃尔·韦尔南，M.代蒂埃纳著《阿多尼斯花园》前言，巴黎，伽利玛尔出版社，1972年，第III-V页）。

义返源崇拜的借口。

这就是说,几乎没有必要再援用殖民地情境及其促成的行为倾向,就能对六十年代前后马格里布国家的民族学,特别是仪式传统领域的问题作出解释。今天,那些喜欢充当判官,且像人们说的那样乐于对殖民地时代的社会学家和民族学家妄加褒贬的人,如果能努力理解受他们指责的人当中最清醒最怀善意者当初为何理解不了某些在最不清醒者,有时在最怀恶意者眼里变得明白无疑的事情,那就有可能完成一项更为有益的工作。在一个时代的难以设想的事物中,有的因缺少考虑和重视这类事物的道德或政治态度而难以思考,还有的因缺少提问方法、概念、方法、技术这类思考工具而无法思考(良好的意愿常常酿成糟糕的社会学研究,其原因就在于此[7])。

虽说如此,我们还是能看到一大堆相关的汇编。老实说,这些汇编技术质量不高,有着严重的缺陷,更何况它们的作者未曾受过专门的训练,既不讲究收录方法,又缺少能引导观察和提问的假设(尽管业余爱好者,至少是其他学科的专业人员,如语言学家,常常提供一些照录不误的材料,这些材料甚至没有删去对一个"学术性"问题集固有的预设来说毫无价值的内容)。故此,有关农事历、婚俗或民间传说的汇编既不完善又不完整,其内容也多半是按照一模糊的弗雷泽进化论逻辑来解释的。不过,在这些汇编中,也能发现一些质量上乘的原始资料。我将要引用的有《柏柏尔资料卡片集》(尤其是 R.P. 达雷对《卡比尔方言》和

---

⑦ 参阅皮埃尔·布迪厄,《社会学生产的社会条件:殖民地社会学与社会学非殖民化》,收入《欲看不忍》,《朱西厄手册》,第 2 期,巴黎,10/18 出版社,1976 年,第 416-427 页。只有作品内容的分析与作品生产者的社会特性(例如维克多·卡拉迪的研究所确立的特性),尤其是与他们在生产场(特别是殖民地子场)中的位置建立起关系时,一门真正的关于民族学和殖民地社会学的科学条件才能得到满足。

热纳瓦关于住宅、织造和其他众多内容的出色研究，还有来米纳和路易·德·樊尚关于婚姻和新年开始时的杰出研究成果)，如果没有这一卡片集，就不可能有大多数战后发表的著作，或者即使有这些著作也会是极为不同的别的样子；我还将引用语言学家们发表的柏柏尔语文本(特别是E.拉乌斯特和A.皮卡尔的研究)，以及一些专题论文。专题论文中有：热尔梅娜·尚特雷奥自1941年以来发表于《非洲杂志》上的关于艾特伊谢姆地区织造业的重要研究，也正是这些研究使我最终对艾特伊谢姆地区和仪式产生了兴趣；苏莱曼尼·拉赫马尼关于阿乌卡斯角居民的论文，特别是他对打靶、五月，以及与母牛和牛奶相关的习俗研究；还有R.P德维尔代(他热情好客，为我提供了安全住所，使我的调查得以进行)专论瓦齐亚斯人壁画和魔法的文章。

除了这些民族志贡献，在致力于仪式研究之后，又出现了三种需专加说明的民族学解释企图。波莱特·加朗-佩尔纳于1958年发表了有关"老妇期"的文章，此文通过对可变因素的统计和"杜梅齐尔式"分析以确定不变特征(过渡期、丑陋、残忍、旋风、悬岩、邪恶势力，等等)，力求得出一种特殊的、在古代和在一个非常广阔的文化区域内得到证实的传统的意义：值得注意的是，这种形式的系统性比较研究是在可变地理因素范围内重建相关文化特征，所获得的解释非常接近将该特征重新置于它在其中起作用的文化系统时达及的解释[8]。许许多多出版物论述了柏柏尔语地区居民中的农事年周期，确切说是耕种和收获的对立，其中让·塞尔维埃的两部著作，即1962年出版的《年的门》

---

⑧ P.加朗-佩尔纳，《摩洛哥的老妇和借用日》，载《赫斯帕利斯》(Hesperis)，1958年，第1-2季度，第29-94页。

和1964年面世的《人与不可见事物》[9]，有一个独到之处：它们依据非常丰富的民族志材料，力求证明日常生活里的各种行为与每个季节的象征相符，在农事仪式的象征和过渡仪式的象征之间建立起对应关系。不过，这两部著作提出的解释有其局限性，这可能是因为该解释是在死亡和复活之轮转这一普遍象征中，而不是在**按照相互关系**理解的仪式程序和内容本身的逻辑中，寻找不同实践领域之间的对应原则。民间故事往往是一些在传统之基本主题上形成的相对自由的变体，它们不如仪式实践，或者按话语次序，不如谜语、谚语或成语那样直接纳入习性(habitus)深层图式；虽说如此，卡米耶·拉科斯特1970年出版的《卡比利亚民间故事》[10]却汇集了一些很有意义的材料，特别是有关女性世界的资料；该书的另一个优点是与比较研究的简便做法决裂，在历史话语中寻找该话语的关键。但是，仅仅注意到神话-仪式语言决不可能在确定的语言之外被领悟，还不足以超越一种特定文化的基本特征词典，尽管这类词典不失为一种非常宝贵的贡献(《卡比利亚民间故事》的索引足可资证)。

人们非常清楚，神话符号因其感性外表和它们所能引起的心理共鸣而更富"理据"，也因此而引发各种形式的、试图直接获取诸文化特征之意义(相对于**价值**)的直觉主义，不管这些文化特征是被分别对待，还是被融入一个总体看法的感知统一体；而这是因为任何深入的调查和分析工作都包含了熟而能知这样一个过程，而人们所说的直觉理解乃是这一过程的必然产物。但人们不容易明白下列做法为何不在选择之列：展示可用直觉来

---

⑨ J.塞尔维埃，《年的门——仪式与象征》，巴黎，拉丰出版社，1962年；《人与不可见事物》，巴黎，拉丰出版社，1964年。

⑩ C.拉科斯特，《卡比利亚民间故事——民族学研究》，巴黎，马斯佩罗出版社，1970年；《大卡比利亚民族学书志》，巴黎，穆东出版社，1962年。

把握的全部特征，或把散乱无序的内容不加限定地辑录下来，或对某个得到明确界定却又难以把握的、而只有将其重新纳入完整的系统关系网络才能真正予以解释的地区进行（表面上）无懈可击的分析。将素材集的内容当作一些能在孤立状态下或在子集范围内予以解释的主题来领会，那就是忘记了索绪尔“随意性和差异性是两个关联性质”[11]这一名言；忘记了这些特征中的每一特征仅表示其他特征不表示的东西，且这个（部分地）未受限定的特征只有从它同所有其他特征的关系中，亦即作为差异系统中的差异，才能得到完整的规定。因此，举例来说，从**十字路口**这一特征中，具有直觉的民族学家一下子就能察知这是一个危险的场所，有鬼魂出没，且往往用石堆标示，就像是流洒过血的地方，是两个相反方向交错、混同、结合之点，这两个方向，一个是西，代表男性和干燥，另一个是东，象征女性和潮湿；之所以如此，显然是因为该直觉暗地里拿十字路口比作所有交叉的地方或行为，例如：织线接头和织机的危险装配、淬火用的水和铁的淬火、耕地和性行为。但事实上，这一特征与生殖，更确切地说是与男性生殖力的关系——为某些仪式所证实[12]——只有通

---

⑪ F.德·索绪尔，《普通语言学教程》，第2部分，第4章，第3节，巴黎，帕约出版社，1960年，第163页。

⑫ “若年轻女子遭受djennab（一种阻其结婚、罚其空守炉灶的诅咒），铁匠为其驱咒，把淬火槽里的水给她，让她在天亮之前，在集市的井泉、十字路口或村落广场上净身。因为淬火的水能使火制铁具多产”。让·塞尔维埃在转述这一仪式时未作其他评论（J.塞尔维埃，1962年，第246页），只是用其说明铁匠在某些生育仪式中的作用（他援引比较神话学的资料——“盗火”，并将其比作西非巴姆巴拉人在打谷场偷窃谷种的做法，以此解释铁匠象征复活前的死亡，同时还指出铁匠在犁铧的制造和开耕活动中所起的作用）。R.P.德维代尔讲述了一种极为相似的仪式：为了使一个年轻女子摆脱elbur（荒地、被迫保持童贞），接生婆（qibla）将一个盛满水的罐子放在树上整整一夜，然后在一个烘饼盘里放上一块铁，再让该女孩站在盘子上，用罐子里的水替她冲洗。此后她点燃象征男人的油灯，又跑到“男人来来往往的集市，将

过重建对该特征逐步加以规定的全部差异才能得到真正的理解;例如与岔路口对比,据一位提供情况的当地人说,岔路口是“道路分离处”(anidha itsamfaraqen ibardhan),也就是一块空地(如同 thigejdith,房屋接纳 asalas 即主梁的中央叉形柱),对比之下,十字路口便成了“道路汇合”处(anidha itsamyagaran ibardhan),也就是满;与房屋对比、也就是与女性的满(laâmara)对比,或与田野或树林亦即与男性的空(lakhla)对比,十字路口便可确定为男性的满,等等。若要完整地解释哪怕是最不重要的仪式,使其完全摆脱一系列**无理据**的行为和象征,就必须像这样把该仪式所牵涉的每个行为和象征重新置于对它作出最直接限定的差异系统,并逐步确立它在整个神话-仪式系统中的位置;与此同时,还必须将它置于能确立其特殊性的纵替换关系序列之中,该序列作为全部差异集(十字路口、黎明、淬火水,等等)的相交集,将**限止其自身内容的任意性**。这样,人们在描述任何结构研究的进展时,便可借用迪昂描述自然科学取得进展时说的话:“……示意图经不断修改,越来越具有广延性和统一性(……),而整体之分离集的每个细节则丧失其全部意义,不再表示任何东西[13]”。

迪昂的话确实使人想起无数细小的修改,这些修改致使勾

水泼在宰杀牲口的地方”(德维代尔,1951 年,第 35-38 页)。此类仪式很像结婚前夜举行的仪式:收生婆点燃两盏灯,将一个大盆置于两盏灯之间,让姑娘站在盆里给她沐浴,然后再用散沫花替她染身。此仪式在同时念诵的魔语中被说成能驱除 tucherka,亦即厄运和一切形式的生育无能。(为方便阅读和编辑,在此采用了最常见、也是最经济的标注形式,而对相关原则的详述可参阅 P. 布迪厄和 A. 赛义德,《背井离乡》,巴黎,子夜出版社,1964 年,第 181-185 页。)

⑬ P. 迪昂,《自然科学及其对象和结构》,巴黎,M. 里维埃出版社,1974 年,第 2 版,第 311 页。

勒出系统之轮廓的最初略图成为临时性的最终图表，后者将多得多的事实纳入一个紧密得多的关系网络。由于无法像研究日志那样展示相继取得的所有小小的进展、许许多多必然为外行所忽视的新发现，以及无数次结构调整——每次都导致重新确定已纳入模型的诸事实的含义，故我只限于转述相关的摘要之一，该摘要是1959年提交布格·瓦尔滕斯泰因地中海地区民族学研讨会的，经略加修改，或许还可用作最终分析的"概述"，除非此种分析的基本特点就是它无法被概述："秋、冬与春、夏对立，如同湿与干、低与高、冷与热、左与右、西与东、北与南、夜与昼对立。时间接续的组织原则也决定了男女分工、雨季流质食物与旱季干质食物之分、社会生活即节日、仪式、娱乐、劳作等的交替，以及空间的组织形式。这同一原则奠定了集团的某些结构特征，如'联盟'(s'uff)之间的对立，也决定了房屋空间的内部安排、价值体系[攸关名誉之事(nif)和名誉(h'urma)]的基本对立。因此，雨季同生殖和种子发芽联系在一起，旱季与被耕作的自然之死亡相联系，而与这两个季节的对立相对应的，则是与性行为联系在一起的耕地、纺织和与死亡相关联的收获之间的对立。所有这些对立均被纳入一个更大的系统，在这个系统里，生与死对立，水与火对立，彼此需要和解的各种自然力量和应该谨慎使用的耕作技术对立[13]"。

这一暂时的建构描绘出第一幅有待补充和复杂化的对立关系网络图。为了超越此结构，1962年，我在穿孔卡片(约1500张)上转录下我所能调查核对的全部公开发表的资料以及我本人收

[13] P. 布迪厄，《阿尔及利亚农民对时间的态度》，收入《地中海地区农民》，J. 皮特-里维尔编，巴黎-海牙，穆东出版社，1963年，第56-57页；类似阐述可参阅P. 布迪厄，《卡比利亚社会的名誉感》，收入《名誉与羞耻》，J.-G. 佩里斯蒂亚尼编，芝加哥，芝加哥大学出版社，1966年，尤见第221-222页。

集的新资料。这些新资料或是我对农事历、婚嫁、纺织等已被详尽研究的领域进行更为系统的观察和探索的产物，或者是我按照一种不同的提问方式（也就是说——恐怕无须说明——根据一种不同的理论文化）引出的一些完整的实践领域；对于这些领域，以往的著作家对一些事情几乎没有系统的了解（尽管人们总能在这里或那里找到一些相关注释），比如：时间的结构和方向（年、日、人生的再分）；空间，特别是屋内空间的结构和方向；儿童游戏和身体动作、幼童仪式和身体各部、价值（nif、h'urma）和男女分工、颜色和对梦的传统解释，等等。除了上述新资料，还必须加上最后研究阶段对提供情况的当地人和一些文本提出疑问时发现的新情况，这些疑问不是指向“象征”，而是系统地针对一些**象征性习惯行为**，比如：进与出、满与空、关与开、系与解，等等。在我看来，所有这些新发现的行为都很重要，但这并不是因为它们“新颖”（只要生成习性在某处起作用，人们永远不会停止“发现”新的材料），而是由于它们作为“中间项”（维特根斯坦用语）而具有策略上的作用，使我们得以建立一些关联：例如我想到了犁铧和雷击之间的联系，这一联系不但展示了这两个词语的民间来源，而且揭示了犁铧是雷击的委婉说法这一事实，或者揭示了一种信仰，即雷击在田里留下的痕迹与犁铧留下的一样，或者告诉我们一个传说：哪家人被派往“第一块耕好的地”，这家人家的老人就会看到雷电落在他家的一块土地里，从这块地里能挖出一块金属，可拿来“嫁接”到他的犁铧上；我也想到了动词qabel（面对、正视、朝东，等等）所标记的等级标准和时空方位之间的联系；我还想到了通过织机和织机在房舍空间里的不同位置所具有的属性，把空间方位、男女分工和等级标准结合在一起的联系；最后我想到了叔伯和母舅之间的对立在正式亲属关系系统和神话-仪式系统之间建立起来的全部联系。

建立一个卡片库，便于进行各种可能的交叉分类，有助于替每一种行为或每一个基本象征勾画出对其作出规定的对立和对等关系网络，所付的代价不过是设立一种可供手工查找诸共现和互斥现象的简单编码。与此同时，我设法解决了把全部观察到的细节纳入系统关系网络所产生的实际矛盾，办法是只限于分析住宅的内部空间，因为房宅作为宇宙的缩影，构成了一个既完整又有限的对象。事实上，为了向克洛德·列维-斯特劳斯表示敬意，我在1963年写的，发表在让·布荣和皮埃尔·马朗达所编文集里的文章，大概是我的最后一项还算成功的结构主义研究[15]。的确，我开始觉得，若要在不带任何组织意图的情况下，对分析所揭示的近乎神奇的、故也有些难以置信的必然性作出解释，就必须从身体化行为倾向，甚至从**身体图解**方面去寻找能以既无意识又系统的方式引导习惯行为的赋序原则（即如经院哲学所说的 *Principium importans ordinem ad actum*），因为我感到惊奇的是，从住宅的内部空间过渡到外部空间的转换原则可以归结为诸如向后转这样的身体动作，而我们知道这类身体动作在某些仪式中所起的作用，这些仪式需要不断地前后上下翻转一些物件、动物、衣服，或者是转向这个或那个方向，左转或右转，等等。

但是，为获得应用结构方法的最终结果而作的努力本身不断暴露出含混和矛盾之处，这使我产生了疑问，但疑问不是针对方法本身，而是针对该方法被彻底应用于一些实践活动这件事所隐含的人类学观点。为了确定经分析得出的各种对立和对等关系，我为不同的实践领域——农事仪式、烹饪、妇女活动、生命周期诸阶段、一天的各个时辰，等等——制定了一些图表；这些

[15] P.布迪厄，《卡比尔人的住宅或颠倒的世界》，收入《交流与交际——克洛德·列维-斯特劳斯六十岁寿辰纪念文集》，巴黎-海牙，穆东出版社，1970年，第739-758页。

图表实际上利用了示意图的特点，即如维特根斯坦所言，“能帮助我们理解，也就是说使我们‘看到各种关联’[16]”，赋予诸对等或对立关系以一种看得见的形式，重建时间的线性连续次序。示意图“对叙述事实的材料进行分类”，这一做法仅就其本身而言确是一种构建行为，但也是一个解释行为，因为它揭示了整个关系系统，取消了人们凭直觉摆布孤立状态下的关系时享有的那种便利，迫使其在实践中把每一个对立同所有的其他对立联系在一起。

正是示意图的这一属性，导致我发现了示意图力求展现的实践活动内在逻辑之局限性，即由示意图的同步效应所揭示的各种矛盾。因为我把有关“农事历”的全部可用信息纳入同一个循环图，但当我努力同时确定较大数量的基本对立（不管是什么对立）时，我就遇上了种种矛盾。在我将不同实践领域的相应示意图叠合时，类似的困难就层出不穷：每当我确立某组对等关系时，另一组得到确证的对等关系就变得不可能，而且依此类推。我曾与阿卜杜勒-马利克·赛义德（我与他一起就婚俗的不同变体作了一项导致同样结果的类似研究，而且他为我的仪式分析提供了巨大帮助）共同尝试解决这些矛盾，而不只是把它们记录下来了事。我们从这些矛盾中发现了从来只是大致上严密的**实践逻辑**所固有的局限性。我之所以要提到我与赛义德一起工作的这段时光，主要是为了表明，要避开受到公认的结构主义文本支持的、促使我探求系统的充分严密性的社会要求是多么困

---

[16] L. 维特根斯坦，《评弗雷泽的〈金枝〉》，载《社会科学研究会刊》，第16期，1977年9月，第35-42页。

难[17]。且不说理解实践逻辑的愿望本身就意味着要真正改变所有业已获得的行为倾向，尤其意味着要牺牲通常与思考、逻辑和理论这类被用来抵制“普通”思维方式的“高尚”活动相关的一切，困难之大，可见一斑，何况解释所能提出的用来证明其自身真实性的东西，仅仅是它以完全连贯的方式对全部事实作出阐释的能力。我想，正是出于这个原因，我好不容易才接受并在分析中真正考虑整整一组象征或实践活动（火炭、长柄大汤勺、某些仪式使用的玩偶，等等）的客观两可性（从分类系统的观点看），把这些象征或实践活动划为不可归类者，而把无法对一切都分类这一事实归于分类系统的逻辑本身。

我也迟迟才弄明白，若要领悟实践逻辑，就只有借助一些构建行为，但必须先思考一下诸客观化工具的性质，或者不如说是这些工具的效果，否则，构成行为会破坏实践逻辑。这类客观化工具是系谱、示意图、一览表、平面图、地图，此外，受杰克·古迪最新研究的启发[18]，我又增加了简单的文字标注。也许是因为对客观化工具的思考从不虑及纯粹的和纯理论的认识论阐释，故我从未想到仿效现今流行的做法，在对客观化之社会和技术条件以及在这类条件下所获结果的有效性界限的定义进行批判分析后，对任何客观化，并进而对科学本身进行“彻底”批判。因为社会科学必然以客观化阶段为前提，否则它只能是各种心态的投射，且结构主义客观论需要超越，而使这种超越成为可能的仍然是它取得的成果。

---

[17] 此泛逻辑主义显然不属于克洛德·列维-斯特劳斯的思想——因为他始终致力于提醒人们关注社会现实诸不同方面（神话、仪式、艺术、形态学或经济）存在着差异——，但毫无疑问，它是结构主义及其社会效应之社会形象的不可分割的部分。

[18] J.古迪，《图解论证》，由J.巴赞和A.邦萨翻译及评注，巴黎，子夜出版社，1979年。

这样的话虽然说过，但要理解并且让人理解下列事实并不那么容易。这一事实是：示意图及其让人一眼就看到的全部对立、对等和类比，作为模型、即作为一种并不以该模型为原理的实践的模型，只有被当作它现在的样子，亦即当作一些以最严密、最经济的方式对尽可能多的被观察的事实作出解释的逻辑模型时才有价值；而且一旦把这些模型当作实践活动的真正的原理，也就是说高估了实践活动逻辑，而放过了产生其真正原理的东西，那么这些模型就会变得虚假和危险。对一种实践的科学分析所遇到的一个实践矛盾，在于这样一个带有悖论色彩的事实：最严密、也是最经济的模型，即以最简单而又最系统的方式对全部观察到的事实作出解释的模型，与任何其他构建行为相比，虽能更好地解释实践活动，但它不是实践活动的原理；或者——实为一码事——实践并不意味着，或者说排斥对实践逻辑的掌握。

借助例子可以更好地理解这个问题。我们知道，农事周期和织造周期对应，其原理已由巴塞特作了陈述[19]，该对应也是常

---

[19] "织机之于它所生产的织物，如同农田之于它所孕育的庄稼。只要种子留在农田里，农田就具有一种奇妙的生命，庄稼便是其产物。这种生命随种子萌发，随谷穗成长，又与谷穗一起勃发，而在谷穗倒在收割者镰刀下时抽身退去。此时的农田就如死去一般；如果耕作者不知道通过一些巧妙的做法，将这种生命的一小部分还给农田，以便它来年能够复活，把它的力量赋予种子，那么农田就完全地死了。类似的信仰，产生类似的仪式。在取下织毯的仪式和收割仪式之间，有着一种惊人的相似。这两种仪式都表现出对这种魔法生命的敬重：人们要夺走这种生命，同时又采取各种预防措施使其能够复活。从织机上取下织好的地毯，这样的工作主要得由熟练的织女来完成，而收割第一拨谷穗者必须是农田的主人或收割者的首领，后者在柏柏尔人那里被称为 rais 或 agellid，意即'国王'。就像羊毛当用铁制工具割断一样，这些谷穗必须用手采摘。无论在哪一种情况下，人们都得吟唱祈告，而这是因为这些祈告语都相同，这充分证明当地人自己都深感这两种活动是那么相似。织妇一字不改地照搬收割时吟唱的祈告语"（H. 巴塞特，《拉巴特羊毛加工仪式》，载《赫斯帕利斯》，1922 年，第 157-158 页）。

被人们注意到的织造周期和人的生命周期之间的对应;当然,这有个条件,即必须了解这三个周期有一个最起码的共同点,无论是提供情况的当地人,还是无意中表达了神话-仪式系统之实践理解逻辑的翻译,都根据相关的情境逻辑,七拼八凑提到了这三个周期的"相符点"。这就是说,在特定情况下,完整的模型可以概述如下:织机之于织物——产生于诸对立物接合这一危险操作,将通过强行切割来摆脱织机——,就是农田(或土地)之于小麦,也如同妇女(或妇女肚腹)之于孩子。这一构建或许能被其使用者接受,能用来解释几乎全部直接相关的(或按此模型进行观察或提问所获得的)事实,更确切地说是(在理论上)重新生成这类事实,而不必求助于无休止的叙述。但这样的模型不是行为人的实践活动的原理:作为生成公式,它用于再生产被视作实施结果(opus operatum)的实践活动的主要内容,故它不是实践活动的生成原则,即实施方法(modus operandi)。如果不是如此,如果实践活动的原则是人们为了解释实践活动而构建的生成公式,亦即一组独立而又严密的公设,那么按照一些完全能意识到的生成规则产生的实践活动,就会丧失其固有的全部定义特征,即不确定性和模糊性。这两个特征源自这样一个事实:实践活动的原则不是一些能意识到的、不变的规则,而是一些实践图式,这些图式是自身模糊的、并常因情境逻辑及其规定的几乎总是不够全面的视点而异,等等。因此,实践逻辑的步骤很少是完全严密的,也很少是完全不严密的。要说明这一点,就必须冒着让人生厌的风险,把收集到的事实杂然列出,甚至不加最起码的结构,即不考虑时间上的先后(如果涉及实践中诸周期之间的对应,特别是与农事周期的对应):开始织布的女人必须忌食干性食物,而在织机安装之夜,全家要吃古斯古斯和炸糕;织机在入秋后安装,主要工作于冬季完成;织物装饰术受之于齐塔姆·

塔希特斯特，后者曾在肥料堆里找到一块绝妙的织物残片；织物的三角形装饰图案，无论是空心还是实心，底部相连就代表星星（大的表示月亮）；如果角尖相连，就叫 thanslith，顾名思义，象征"花样之源"；年轻姑娘不得从织物上跨过；织线交错处称 erruh，意为"心灵"；求雨时，将梳栉放在门槛上，并洒之以水，等等[20]。

尤其需要说明，在一种使许多事物处于不确定状态的相容性和不相容性意识的引导下，在由最明显的不相容性（当然也由技术约束）规定的界限内，仪式实践为何能以极不相同的方式感知同一个物体，或者以同一种方式感知不同的物体，比如：在实践中，有时把织机当作一个出生、长大和死亡的人，有时则视之为一块被播种的、随后被收获一空的土地，或者视之为一个妇女，把织布等同于分娩，或者按它的另一种社会用途，当作一位受到欢迎的宾客——同织机一样背靠向光的墙——，或看作一个神圣的庇护所或"正直"和"尊严"的象征[21]。总而言之，被观察的实践活动之于特意按照分析者制订的解释原则调整（假定这在实践中真有可能或合乎意愿；其实，完全合乎逻辑在实践中并不一定有利可图）的实践活动，如同经年老屋与公寓之间的关系：老屋都有一些附属建筑，还有长年累月积存下来的各种物品，这些物品有些不协调，但基本上是协调的；而公寓则是按照室内装饰家一下子从外部强加的装饰构图通盘布置的。凡是蕴

⑳ 为避免产生不协调的效应，我这里只考虑一些相关的事实，这些事实是由同一位观察者（G. 尚特雷奥，《艾特伊谢姆及上塞巴乌地区的立经机织》，载《非洲杂志》，第 85 期，1941 年，第 78-116 页、第 212-229 页；第 86 期，1942 年，第 261-313 页），在同一个地区（艾特伊谢姆村）收集的，而我对它们作了核实，并在某些方面有所补充。

㉑ 在不止一种情况下（例如住宅的朝向及其内部空间，或如织机的用途），实践逻辑能调和我们所说的技术约束和仪式约束，而在倾向于将这两种制约分离开来的人看来，这种调和似乎有些神奇。

涵一种近乎自然的逻辑的文化现实，均具有不带明显意图的严密性和不含直接可见的统一原则的统一性(不正是这一点产生了马克思所说的“希腊艺术的永恒魅力”?)，而这样的严密性和统一性是千年来应用同一些感知和行为图式的产物，此类图式从来就不是明晰的原则，它们只能产生这样一种必然性，这种必然性是没有意识的，故必然是不完全的，但它有点神奇，故近似于艺术作品的必然性。许多象征和仪式行为都具有两可性，它们虽在实践中相容，但因各种矛盾而在这一点或那一点上互相对立，而且不可能将它们全部纳入同一个由少量原则简单推断而来的系统。凡此种种都源于这样一个事实：行为人按照实践中农事周期的某个阶段和织造周期的某个阶段(例如安装织机和开始耕地)总体对等的理解，在不需要明确建立对等关系的情况下将同样的感知和行为图式应用于两种场合，或者将同样的仪式化程序从一种场合转移到另一场合(例如挽歌，男子在收获时唱之，妇女剪割织物时也可吟唱)。此实践感，思考之下，较之赋予同一个人亦即同一种判断力在不同实践领域所作选择以统一风格的意识，或较之将一个评价图式，比如 fade(无味；平淡)和 savoureux(美味；有趣)、plat(平淡；味淡)和 relevé(高雅；味浓)、insipide(清淡；乏味)和 piquant(辛辣；有趣)、douceâtre(发甜；温柔)和 salé(偏咸；放肆)之间的对立，应用于菜肴、颜色、人(尤指其眼睛、脸部轮廓、容貌)、言谈、玩笑、风格、剧本、画作的意识，并没有什么更神秘或更不神秘之处。实践感造成的事实既受多种条件的决定，又未被完全决定，即使人们理解了它们的原则，也很难完全地把握它们，当然，人们可以对它们进行一种抒情的解述，不过这种解述无异于用日常话语解释艺术作品，既不充分，又无结果。比如，我想到了对同一些思维图式的近似应用之叠合所揭示的异同：例如织机本身就是一个世界，它有自己

的高和低、东和西、天和地、田地和庄稼、耕地和收获，它有自己的十字路口——诸对立原则的危险交错——，其部分属性和用途（比如用于宣誓）当归因于它在住宅空间内的位置，后者取决于织机的内在构造，而住宅本身则同样被纳入同整个世界的关系，即微观世界同宏观世界的关系。若要真正掌握该逻辑，就只有完全受其掌握，掌握该逻辑直至完全受其掌握，亦即完全不掌握该逻辑。之所以如此，是因为学习只能是对感知、评价和行动图式的使用，这些图式是任何思维和任何合理实践的条件，而按照这同一些图式产生的行为和话语又使这些图式不断巩固，从而使它们被排除在思维对象域之外。

我反复进行**刻意的民族中心论**比较时不断提到，如果不是结构主义就与对象的关系所下的定义使我感到不安，我恐怕不会对民族学的基本行为进行批判性回顾。结构主义肯定了观察者的认知特权，该肯定之大胆，令我无法理解。直觉主义虚假地否认观察者和被观察者之间的距离，故我反对直觉主义，站在注重理解实践活动逻辑的客观论一边，不惜与原初经验实行彻底的决裂；虽说如此，我一直认为也应该去理解由对经验原则的掌握所产生的这种无经验“理解”形式的特殊逻辑；我还认为不应该依靠虚假的原始主义参与，像施魔法似的消除距离，而应该使这一**客观化的距离**和造成该距离的诸如观察者的外在性及其拥有的客观化技术等社会条件客观化。也许因为我对山区农民的看法不及其他人抽象，所以，**相比之下**，我也更能意识到，该距离无法克服，不可抹去，否则就是玩弄两面手法（double jeu），或者说具有双重自我（double je）——如果可以玩弄一下文字游戏的话。因为理论，按其词源意义，乃是演出，它只能从舞台外的视点来欣赏，距离或许不在人们通常要去寻找它的地方，亦即诸文化传统之间的差别，而是在两种与世界的关系即理论关系和实

践关系之间的差别当中;它在现实事物中就是这样与一种社会距离联系在一起,对于该社会距离,我们应该承认它的存在,并认识其真正的根源,也就是**与必然性的差距**,否则就有可能将社会条件差别产生的结果(以阶级差异的形式见于民族学家的本土经验)归因于“文化”差别或“心理状态”差别。有的人没有把世界置于一定的距离这种自由,而对这类人的实际生存方式的熟悉(不可能从书本中了解到),可能会同时产生一种更为敏锐的距离意识和一种真正的接近,亦即一种超越文化差异的连带关系。

这就是说,我不得不严格地反复究问我与对象的一般关系和特殊关系。借助一系列越来越趋于变成实验的“验证”,我力求使观察者和被观察者的一般关系客观化;此客观化工作可能是我的全部研究的主要成果,但该成果并非客观化工作本身,即作为对一种实践理论的理论论证,而是作为与对象的正确关系的定义原则。借助该客观化工作,我们对与对象的关系的定义将更加严密,更少受个人倾向的任意摆布,而与对象的正确关系是社会科学固有科学实践的最具决定性的条件之一。

在我看来,与对象的关系客观化工作的科学效果,在我的婚俗研究中尤为明显。我与A.赛义德合作,根据相继在卡比利亚的许多村子、科洛地区、谢利夫山谷和瓦塞尼斯山区确立的系谱,以可能的婚姻形式为限,计算被民族学传统视为婚姻形式“规范”的与堂姐妹成婚的比率。但我们发现,算出的比率毫无意义,因为该比率取决于社会单位的广延性,而计算所依据的社会单位远不能得到完全客观的规定,成了社会现实中的策略方面的一个赌注。之后,我不得不放弃只带来负面影响的研究,把全部力量移至结婚仪式分析上,结果发现,仪式过程中观察到的差异根本不能简化为有助于结构解释的简单变型,它们与夫妻

双方在系谱、经济和社会关系中的差异相一致，因而也就与由仪式认可的婚姻之社会意义及功能的差异一致：为此只要观察一下不同部落的大家族联姻时举行的盛大仪式，在与堂姐妹结婚情况下则被压缩到最简单的形式，就能发现有什么样的婚姻，就有什么样的仪式；该仪式并不源自于符号学游戏的简单变型，而是某种策略的一个方面，而该策略的含义来自各种可能的策略所组成的空间。该策略不是遵守一个被明确设定或服从的规范所致，或者说不是由一个不能意识到的"模型"调控的结果，而是对所涉集体的相对地位所作评价的结果，因此，若要对仪式差异作出解释，除了要考虑配偶之间纯粹的系谱关系（其本身也受策略支配），显然还必须考虑其他一系列情况，这些情况涉及联姻家庭，例如它们在集体中的相对地位、它们之间的交易史和联姻时这类交易的结算情况，另外还涉及夫妻双方（他们的年龄、婚史、相貌，等等）、导致联姻的协商过程及其达成的交易，等等。

"只要观察一下……就能发现……"，这种修辞学上的省略表达几乎使人忘记，这种为神奇的智力行为所必需的连贯，决非科学实践的形式。当然，方法论课本和学术认识论上讲的又当别论。如何才能既不夸张又无须以事后重建的方式谈及自己长期从事的工作，而这项工作又逐步改变了对行为和社会世界的全部看法，从而有可能"观察"用以前的看法完全看不出来的全新的事实？例如：结婚仪式不只是被理解为一组象征行为，其意义来自于它们在一个差异系统（结婚仪式也是一个差异系统）中的差异，而且被理解为一种社会策略，其定义取决于它在一个旨在获取最大物质和象征利益的策略系统中的位置；或者，"优先"婚姻不再被认为是遵守规范或符合一个无意识模型的产物，而是一种再生产策略，其含义来自一个由习性生成的、趋于实现相同社会功能的策略系统；再如，注重名

誉的行为不再被理解为遵循某些准则或服从某些价值标准（该行为本身也因而成为一种价值标准），而是有意无意追求象征资本积累的产物。

从我不得不放弃卡比利亚婚俗问题研究到七十年代前后继续这一研究，其间——我想决非偶然——我对1960年所作的一次调查进行了修正，而那次调查是在法国贝亚恩地区一个村子里进行的。当时，我有意把调查设想为我在熟悉一个陌生世界方面取得的民族学经验的反证[22]。在真实场合下说的一句简单的话（“自从某某人家出了一个综合工科学校学生，某某一家就发现自己是他们的亲戚”）引起了我的警觉，并使我发现，从所有的社会和所有的亲属关系理论的做法看，亲属之间的实际关系仿佛可由系谱模型规定的亲属关系推断而出，而这实际是在竭力压制一个事实：村里的人或多或少有“亲戚”关系，在系谱上处于相同的位置，就看从这一关系中获取的“利益”是多是少，有关亲戚所带来的“好处”是多是少。亲戚之间的关系也是利害关系，而且，受到社会推崇的兄弟关系，在卡比利亚情况下，掩盖了利益的结构冲突，或者在贝亚恩地区，则被用来掩饰经济剥削并为之辩护，根据所有人的证词，弟弟往往是哥哥的“无薪仆人”，且常常独身不娶；家庭单位，这个夺取由它独占的经济和象征资本（土地、姓氏，等等）的竞争场所，在为占有该资本而展开的斗争中分裂，而在这场斗争中，各人的力量取决于各人因其不可分割的系谱和经济地位而拥有的经济和象征资本，还取决于各人在符合正式亲属关系法则的情况下赢得集体支持的程度；按结

---

[22] 参阅P.布迪厄，《独身与农民生存状况》，载《农村研究》，1962年，第5-6期，第32-136页；《再生产策略系统中的婚姻策略》，载《社会学年鉴》，第4-5期，1972年7-10月，第1105-1125页。

构主义传统解释的婚姻交换不过是**两性和代间交换经济**的一个阶段，这种经济始终遵循成本和利润逻辑，即便是由于违反正式的规则而必须支付的成本和因为遵守规则而得到的利润；所有这一切并不是在民族学家通常知道的、其效用被大大降低的社会关系中（假定有这种可能，因为到处都有人们不愿在一个陌生人面前说或做的事情），而是在调查所涉及的关系即某种亲属关系中发现的，这意味着与对象和自身的全部关系要有一个真正的转变，也意味着在实践中与幼稚的人道主义决裂，而此种人道主义也许只是一种对自我宽容的宽容，它与正名的愿望——这在那些充满轻蔑的年代里是可以理解的——结合在一起，致使我有时使用一种近乎于评述高乃依笔下的英雄人物的语言，来谈论卡比尔人的名誉观。（应该说，在这一关键问题上，韦伯的著作对我帮助很大。韦伯远不像人们通常认为的那样用一种唯灵论历史观来反对马克思，而是把唯物论思维方式应用于实际上被马克思主义唯物论弃让给唯灵论的领域，他的著作有助于我理解这种广义唯物论：这只在有些人看来是一种悖论，这些人把韦伯的思想想像得过于简单，之所以如此，是因为韦伯著作的译本寥寥无几，法国和美国对其著作的最早解释又失之偏颇，而“马克思主义”正统派的责难又过于简略。）

民族学家在其本人和研究对象之间保持距离——该距离由于民族学和社会学分离而制度化——，也能使民族学家及其借以真正理解其对象之逻辑的一切置身局外。这一分裂阻碍社会科学家将其对实践逻辑的实践理解纳人其科学实践，这方面的最好例子莫过于沃洛希诺夫所说的语文学主义，亦即一种研究语词和文本的倾向，按照这种倾向，词语和文本似乎除了让学者辨释之外别无其他存在理由：最具悖论色彩的是有些与文字打了一辈子交道的人，竟会不惜任何代价确定象征、词语、文

本或事件的一个真实的意义，而这些象征、词语、文本或事件在客观上是两可的、受多种因素决定的或不确定的，它们之所以幸存下来和受到关注，往往是因为它们一直是某种斗争的赌注，而这种斗争的目的恰恰是要确定惟一的“真”义。这种情况见于所有被赋予一种集体权威的神圣文本，就像无文字社会里的格言、警句或箴言诗，故它们的职能如同一种支配社会世界的公认权力之工具，而人们可通过解释来占有此工具，从而占有该权力[23]。

“把只叙事实的材料集中起来”，使人“看到关联性”，这种办法是否足以解释实践活动？解释者的话语把实践活动变成符号学书写游戏，而心照不宣地把实践活动简化为这类游戏，这不就是换一种方式弃实践活动于荒谬境地？一个民族学家，若能在其理论中引入他与学科奠基人的关系或者他在学术生活中迎合社交礼仪的本领所体现的“理解”，即维特根斯坦所说的“正确使用能力”，或许就能对仪式或亲属关系作出更合情理的解释，而我这样说并非要挑起论战。在对某个仪式的分析中，为了真正摆脱观察者的集团中心主义，又不再重复回归宗法起源这类虚假的直觉参与或对遗风古俗的新弗雷泽崇拜，就必须理解且实际上也只须理解实践理解，后者使我们在面对一种其原因为我们所不知的仪式时至少能知道这是一种仪式，而正是这一点把

---

[23] 语文学家或民族学家据以进行其研究的素材本身，在某种程度上是本土解释者之间的斗争产物；穆卢德·马迈里对这类斗争做了很好的描述（参阅 M. 马迈里和 P. 布迪厄，《关于卡比利亚口头诗歌的对话》，载《社会科学研究会刊》，第 23 期，1978 年 9 月，第 51-66 页），而对因重复本土理论而犯错误（体现为格里奥尔的作品）的怀疑，曾导致我忽略了这类斗争（而重视对文化生产的涂尔干式描述，即把文化生产描述为集体的、非个人的，总之是无生产者的生产）。

实践理解同只有处在实践之外才能提出的解释区分开来[24]。换言之，必须把对我们的全部——不只是教堂或墓地的——仪式行为和话语的实践理解理论重新纳入仪式理论。我们的全部仪式行为和话语的特点恰恰在于任何人都不会无所顾忌地认为它们是荒谬，随意的或无理据的，尽管它们的存在理由仅仅是它们存在着，或是社会承认它们应该存在[25]。仪式是以自身为目的的实践活动，在自身的实现中得以实现；它们是人们因为"应该做"或"需要做"而做的行为，但有时也是人们因为非做不可而做的行为，就像葬礼上的虔敬行为，并不需要知道为何而做和为谁而做，也不需要知道它们有何意义。这正是旨在重建其意义和重新把握其逻辑的解释工作使人忽视的地方：严格地说，仪式可以既无意义又不具功能，如果有的话，也只是它们之存在本身所包含的功能，以及被客观地纳入人们（别无他事要做时）"为了说或做某事"而说或做的言语行为逻辑的意义，确切说是被客观地纳入产生这些言行的生成结构的意义，或者在极端情况下，是被客观地纳入这些言行实现时所处定向空间的意义。

只有理解到仪式本质上是一种既可感知又无感觉意向的行

---

[24] 作为外来观察者，民族学家必然与这一外在地位联系在一起，这一事实无论如何不能成为一种特权，何况没有什么东西阻止当地人在面对其自身传统时也可以占据这样的地位，只要他能够获得客观化工具，并打算——这不一定同时发生——承担客观化工作所要求和生成的"置身局外"的代价。我们理解由阿尔及利亚建立的阿尔及利亚民族学的发展所具有的重要性。我尤其想到在欧洲人类学研究中心范围内围绕穆卢德·马迈里进行的研究，特别是有关阿尔及利亚古拉拉绿洲的研究（R. 巴萨贾纳和 A. 赛义德的研究，《卡比利亚的传统居住条件与家庭结构》，M. 马迈里序，欧洲人类学研究中心论文集，阿尔及尔，1974 年）。

[25] 社会学分析也应确立这一理解和这些行为的可能性和有效性条件（参阅 P. 布迪厄，《认可的语言：论仪式话语有效性的社会条件》，载《社会科学研究会刊》，第5-6期，1975年11月，第183-190页；亦参阅 P. 布迪厄和 Y. 德尔索，《妇女时装店及其商标：魔法理论批判》，载《社会科学研究会刊》，1975年1月，第1期，第7-36页）。

为，理解到科学的意向本质上是发现感觉的计划，人们才能正确谈论仪式；同样，若要真正阐明亲属和亲属关系的社会用途，就只有使对象性关系对象化并发现该关系所掩盖的东西：行为人（以及一旦不再是观察者的观察者）与其亲属或亲属关系，保持的关系并非在观察中确立的、表明人们对实际利用亲属或亲属关系毫无企求的关系。简言之，只需在科学研究及其力求产生的实践活动理论中，引人一种能阐明何为土著的理论（仅靠理论经验不可能发现该理论），也就是说必须把该理论引人“习得的无知”，也就是直接的但自身又是盲目的理解这样的关系，而正是这种关系将对与世界的实践关系作出定义。（不用说，这一方法截然不同于下列方法，即把历史或社会学理解建立在像狄尔泰所说的“心理参与”或“心理再现”之上，或者建立在像胡塞尔说的“意向改变”或“向他人的意向转移”之上，而这一切都是“替代式”理解自发论之故作深奥的翻版。）

人们普遍接受的“原始”和“开化”这一对立的表象源自于这样一个事实：人们不知道在此场合还是在其他场合，观察者和观察对象之间建立起来的关系，是知与做、解释与使用、象征掌握与实践掌握、逻辑的即由全部积累起来的客观化工具支持的逻辑与**实践的普遍性前逻辑的逻辑**[26]之间的关系的一种特殊情况。此差异是智力活动和智力条件的一部分，其真谛或许是智力话语最无法表达的。因为这里涉及的，是从事客观化工作的人愿意深人其客观化工作的程度。与对象的客观主义关系是保持距离的一种方式，是拒绝把自己当作对象和被纳人对象的一

---

[26] 我们不应该否认（这是杰克·古迪的功劳，是他提醒我们注意这一点），诸不同的社会组织彼此分离，这是在客观化技术方面（首先是文字和由于“图解论证”而成为可能的一切手段），故而在由这些技术支持的逻辑之一般条件方面存在的巨大差异造成的。

种方法。举例来说，如果当初我仅限于调动社会压抑者的回忆直到我回想起，如同卡比尔人在qabel这个词中缩合了"面对"、"朝东""面向将来"以及他们的整个价值体系，贝亚恩的老农用capbat(直译：头朝下)表示"朝下"、"下去"，但也用它表示"北上"，而用capsus或catsus表示"朝上"、"上去"，但也用它表示"南下"(还用cap aban即"头朝前"表示"东"，用cap-arre即"头朝后"表示"西")；而且，像capbacha或capbach即"低头"这些词，还与羞愧、屈辱、不名誉或耻辱这类概念联系在一起；甚至仅限于发现我之最合法的文化的最合法的保证人有时也不敌这一被称作前逻辑的逻辑，且柏拉图在《理想国》第十章中把正派人与右边、与向上运动、与天空、与前方联系在一起，而把坏人与左边、与下落、与大地和后方联系在一起[27]，或者还发现孟德斯鸠气候环境说的依据是一些神话对立，其根源不过是我们对"冷血"与"热血"的对立及其衍生的"北方"与"南方"的对立所作的全部解释[28]，也就是说，如果当初我的客观化努力仅限于此，我

---

[27] "他们在正派人胸前挂上一块牌子，上面写着对他们的判决，然后命令他们走右边升往天国的路；再命令那些罪人走左边下行的路，罪人身上也挂着牌子，只是挂在背后，上面写着他们的全部恶行"(柏拉图，《理想国》，第十章，614C—d)。我们顺便发现，人们常常借用希腊来制造人文主义(就该字眼的全部意义而言)效应，这在马格里布民族学中尤为多见，但是人们也可以通过对民族学化的(而不是英雄化的)希腊的认识，来理解没有文字的社会(反之亦然)，特别是理解有关文化生产和文化生产者的一切。

[28] 皮埃尔·古鲁注意到了《论法的精神》第十四至十七卷中存在的全部不合逻辑之处，但没有发现其中特定的神话原则，后者将其自身的逻辑性赋予了这个看似不合逻辑的话语。他有理由指出："发现孟德斯鸠的这些看法是件颇有意思的事，因为这些看法像存在于他身上一样，潜伏在我们心中，随时都会外露。不管一个比孟德斯鸠时代的人更为正确的发现会给我们提供什么反证，我们同样认为，与南方人相比，北方人更高大，更沉着，更勤劳，更诚实，更敢作敢为，更值得信赖"(P.古鲁，《〈论法的精神〉中的自然决定论》，载《人》，1963年9-12月，第5-11页)。

是否还能逼近目标，即今天我所认为的仪式体验的意义和该体验产生的生成图式的作用，这我无法肯定。必须探究更直接的、更经常的用途，同时对趣味偏好这个生成及分类图式体系进行分析。这类图式(见于一些成双的对立形容词，如“独特”与“普通”、“明亮”与“暗淡”、“重”与“轻”，等等)在那些彼此差异殊大的实践领域起作用，产生了一些终极的、毋庸争论的和不言而喻的价值标准，且所有的社会仪式，尤其是艺术品崇拜，又使这些价值标准得到显扬[29]。

但是，如果我不是意外地接触到这个就存在于熟悉的世界里的“原始”逻辑，我恐怕不可能消除阻止我确认实践逻辑中最具前逻辑特征的思维形式的最后障碍。1975年，一些受到某民意测验机构调查的法国人对他们的政治家作了评价，我从他们的评价中看到了该“原始”逻辑[30]。作为土生土长的法国人，我充分掌握了倾向于把冷杉、黑色或乌鸦的属性赋予乔治·马歇，而把橡树、白色或铃兰的属性赋予瓦莱里·吉斯卡尔·德斯坦的图式体系，所以我具有在缓慢熟悉一个既不完全合乎逻辑又不完全不合乎逻辑、既不完全受到控制又不完全是无意识的象征体系这一方面的本土经验，同时能从学术上认识从所赋予的全部属性中得出的、就本土经验而言令人感到意外的逻辑，而且能近乎实验地观察到对偶式思维的运作方法，即不具有确定的区

---

[29] 参阅P.布迪厄和M.德·圣马丹，《学者知性的范畴》，载《社会科学研究会刊》，第3期，1975年5月，第69-93页；P.布迪厄，《马丁·海德格尔的政治本体论》，载《社会科学研究会刊》，第5-6期，1975年11月，第109-156页，以及《区别》，巴黎，子夜出版社，1979年。

[30] 关于这一“测验”的详细描述(在此测验中，调查者列出颜色、树木、古典英雄人物等六个项目清单，要求被调查者为六大政党领袖各选配一项)，以及对各种选配所依逻辑的分析，参阅P.布迪厄，《区别》，同前，第625-640页。

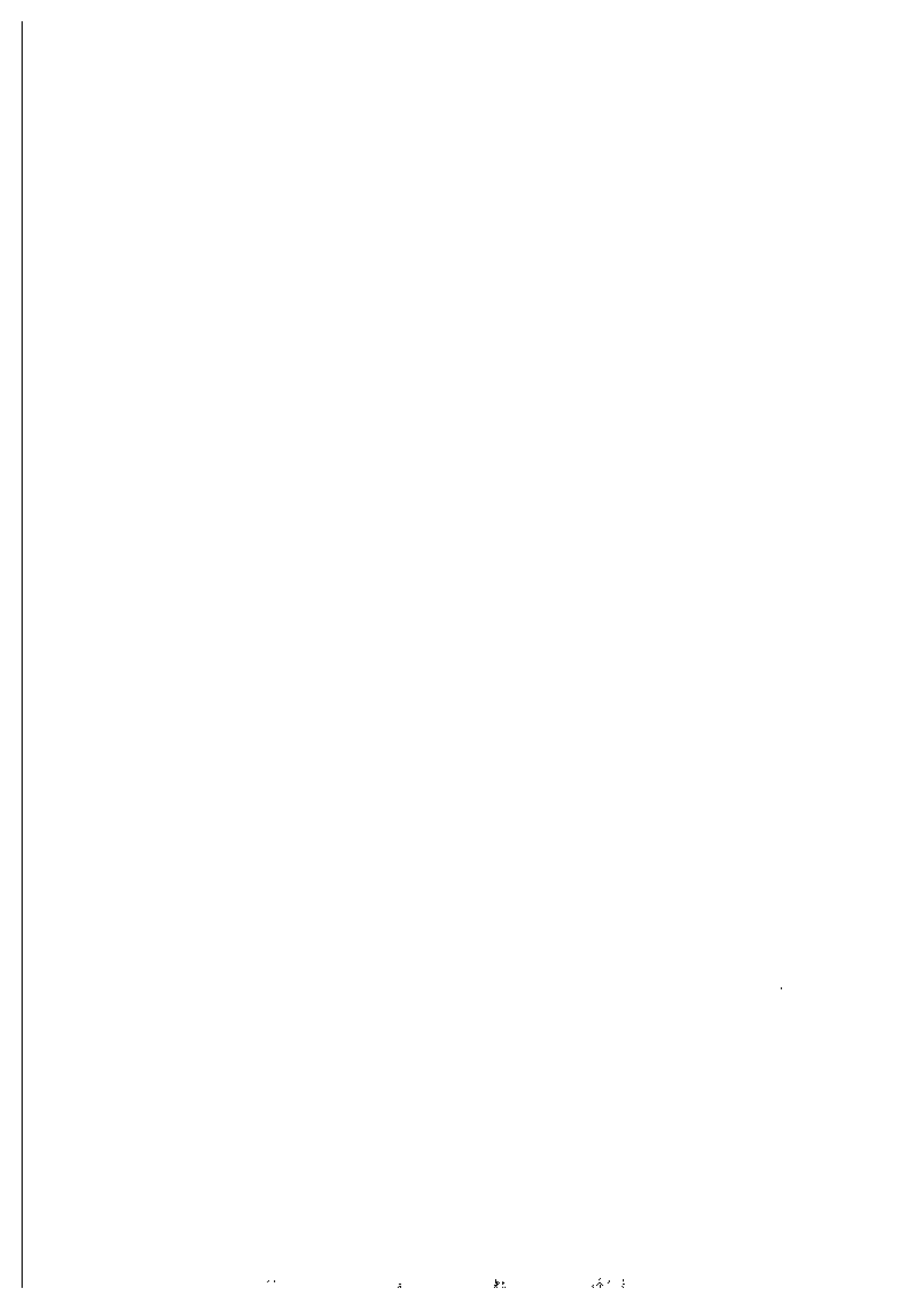
分或同化原则，而只是使事物对置或类聚，但从不明确这种对立或相似体现在哪一方面。惯常的思维，在它的许多活动中，如同所有被称作"前逻辑"即实践的思维，受"对立意识"的引导，通过各种对立来展开，而对立则是对事物特征作出规定的基本形式，例如它引导思维赋予同一个项以一些对立项，这同一个项与其他项的实践关系有多少种，这些对立项就有多少。发现这一思维活动，就是具体地看到，科学对象在一种"心理状态"的基本相异性中物质化，不可避免地需要附着于一个非经客观化的主体。而要消除距离，关键并不是像人们通常做的那样，虚拟地使一个外地人接近想像中的本地人，而是通过客观化来远离任何外来观察者身上的本地人，由此使本地人接近外来人。

这最后一个例子，如同所有其他的例子，并不是在显示和强调社会学的(非常实在的)特殊困难或社会学家的特殊功劳，而是力图让人们感觉到，确切说是让人们从实践上，即从一种意味着实践的理解出发，明白任何一项真正的社会学研究都是社会分析，并力求促使该研究的成果反过来成为社会分析的工具[31]。这不仅仅是使关于社会世界的话语——首先是追求科学性的话语——据以生成的社会地位分析，成为对科学和政治话语，特别是对"科学"合法性的政治用途进行科学和政治批判的最有效武器之一。与拒绝科学客观化而只能构建一个想像或幻觉人物的人格主义否定相反，社会学分析，尤其当它属于旨在探索分类形式的真正的民族学传统时，使我们有可能真正地重新占有自我，

---

[31] 社会学能提供一些工具，使人们藉以重新占有往往会造成某种特定社会不幸的感知和评价图式，从而履行其解放者的职能。对此我们不再详细论证，读者可参阅阿卜杜勒·马利克·赛义德，《非婚生子》(载《社会科学研究会刊》，第25期，1979年1月，第61-82页；第26期，1979年3月，第68-83页)，以及他关于阿尔及利亚移民的全部著述。

其途径是对烦扰所谓主观性处所的客观性进行对象化。此类主观性处所，例如思维、感知、评价等社会范畴，是任何客观世界表象的未予思考的起源。社会学力求在内在性中发现外在性，在对非凡的幻想中发现平凡，在对独特的追求中发现普遍，其目的不只是揭露自恋唯我主义的种种骗术；它提供了或许惟一有助于——哪怕只是通过对诸决定因素的领悟——构建某种类似于主体的东西，尽管这一构建更受世界力量的支配。



卷一　理论理性批判

前　言

我怎样能够遵从一条规则？——如果这不是关于原因的一个问题，那么它就是关于我以我的方式遵从规则的一种合理性。

如果我用尽了正当理由，我就到了尽头，我的底牌就被亮开。那么我就会说："这就是我要做的"。

L.维特根斯坦，《哲学研究》

人(……)是一切动物中最善于模仿的(mimetikotaton)，通过模仿(dia mimeseos)，人才获得其最初的知识。

亚里士多德，《诗学》

在人为地造成社会科学分裂的所有对立之中，最基本、也最具破坏性的，是主观主义和客观主义的对立。这种对立不断重现，但在形式上几无更新，这一事实本身足可证明按照该对立来区分的各种认识方式，对于一门不能简化为社会现象学，也不能归结为社会物理学的社会世界科学来说，同样都是不可缺少的。为了超越这两种认识方式之间的对立，同时保留它们各自取得的成果(又不忽略一方的明察于相反方的帮助)，就必须阐明它们作为学术性认识方式——它也与产生社会世界日常经验的实

践认识方式对立——所共有的预设。这意味着我们应对那些使社会世界主观经验的反思和该经验的客观条件的客观化成为可能的认识论及社会条件实施批判性客观化。

可被称为"现象学"的认识方式为自己确定的目标，是反思一种本质上不予反思的经验，即与日常环境的原初熟悉关系，从而揭示这一"客观"上看似那样虚幻，但作为经验依然是完全确定的经验之实质[①]。然而，现象学认识方式无法超越对社会世界"生活"经验（即对这个作为明证的、当然的世界的说明）固有特征的描述。之所以如此，是因为它本身排斥该经验的可能性条件问题，即客观结构与内部结构的相符，而这种相符引起日常世界实践经验所特有的直接理解的错觉，同时也从该经验中排除了所有对其自身可能性条件的探究。更深层的原因是：现象学认识方式如同被它当作对象的实践认识，排斥任何对其自身可能性之社会条件的探究，更确切地说，它排斥任何对实践悬置（epochè）之社会意义的探究，而实践悬置是达及对原初理解的理解之意图所必需的；或者说——如果人们愿意的话——，它不容许探究对信念（doxique）经验的反思所预设的完全是悖论式的社会关系。

客观主义旨在确定一些不依赖于意识和个人意志的客观规

---

① 现象学家（比如《想像心理学》的作者萨特）视反思性经验[我思（cogito）经验]的明证性和透明性为"确定性"，并使之与客观知识的"或然性"形成对立。萨特说："在此有必要重申自笛卡尔以来人所共知的事情：反思意识给予我们完全确定的材料；在反思行为中意识到自己有了一个影像的人不会弄错。（……）习惯上被人们称做'影像'（image）的东西直接原样呈现给反思。（……）这些意识之所以直接区别于其他意识，是因为它们呈现给反思时带有某些标记，某些特征，这些特征立即判断——'我有一个影像'。反思行为因而有了一个直接确定的内容，我们把这个内容叫做影像的本质"（J.-P.萨特，《想像心理学》，巴黎，伽利玛尔出版社，1948年，第13-14页）。

则（结构、法则、关系系统等），在学术认识和实践认识之间引入一种明显的间断，并将该间断所依托的多少有点明晰的表象置于“理性”、“先天观念”或“意识形态”地位。这样它就拒绝了把社会世界科学等同于一种对该世界的前科学经验的科学描写，更确切地说，是拒绝像舒兹和现象学那样，把社会科学简化为“二级构成，即由社会舞台上的演员生产的构成之构成[②]”，或拒绝如加芬克尔和民族学方法论所为，把社会科学简化为由行为人制作的“汇报之汇报”（account）[③]。客观主义至少在客观上揭示了使社会世界的信念经验成为可能的特殊条件这个被遗忘的问题。例如，索绪尔符号学（或其派生物，如人类学结构主义）提醒我们，只有当行为人在客观上协调一致，将同一个意义与同一个符号、言语、实践或作品组合，或将同一个符号与同一个意义组合时，或者换个说法，只有当他们协调一致，在编码和解码活动中参照同一个恒定的、独立于个人意识和意志的、不能简化为在实践活动或作品中之实施（exécution）的关系系统（例如作为代码的语言）时，直接理解才是可能的。从严格意义上讲，索绪尔符号学的这一见解，与对作为直接理解的社会世界原初经验的现象学分析并不相左；它只是定义直接理解的有效界限，确立了它的特殊的可能性条件（亦即编码和解码所用代码的完全符合），而这些特殊条件正是现象学分析所忽视的。

的确，在所有这些活动中，客观主义丝毫不考虑与作为客观化活动之条件和结果的原初经验相关的距离和外在性问题：它忘记了现象学分析提出的日常世界经验，即该世界的意义显

② 参阅 A. 舒兹，《论文集》，第一卷，《社会现实问题》，莫里斯·内桑森编，海牙，马蒂尼斯·尼伊豪弗出版社，1962 年，第 59 页。

③ H. 加芬克尔，《民族学方法论研究》，恩格尔伍德，新泽西州，普兰蒂斯霍尔出版社，1967 年。

示所附带的直接性现象，忽略了对同样是社会间断的认识论断裂这一客观化关系实行客观化。而且，由于它无视社会现象学阐明的生活意义（sens vécu）和社会物理学或客观主义符号学构建的客观意义（sens objectif）之间的关系，所以不让自己分析社会游戏的意义（sens du jeu social）之产生和运作条件，而该社会游戏的意义使人们能自然而然地体验在制度中被客观化的意义。

因此，若要超越两种认识方式之间的表面矛盾和整合两者的成果，就只有使科学实践服从于对"认识主体"的认识，后者本质上是批判地认识对一切主观主义和客观主义理论认识之固有局限的批判认识。这种认识如果不是因为迫使人们提出被学术认识掩盖的问题而产生某种特有的科学效果，那就会具有消极理论的一切外部特征。社会科学不应该像主观主义希望的那样，仅仅与本土经验及其本土表象决裂；它还必须通过第二次决裂，对"客观"观察者立场固有的预设提出质疑，因为"客观"观察者致力于解释实践活动，倾向于在对象中引入他与对象的关系的依据，例如他赋予交往和认识功能以特权，从而把相互作用归结为纯粹的象征交换。最基本的相对主义告诉我们，认识不仅仅取决于一个"位置与时间得到确定的"观察者就对象采取的特定视点：仅仅通过取得一个观察实践的"视点"就使实践成为（观察和分析的）对象，这种情况下实践受到的改变更为基本，也更为有害，因为这一改变是认识活动的组成部分，故势必不会被察觉。当然，这一支配性视点不会那么容易获取，人们向来只能从社会空间的较高位置才能取得该视点，而在这个社会空间里，社会世界犹如从远处和高处观赏的一出戏，一场演出。

这一对理论性理解局限性的批判性反思，其目的不是要贬低这种或那种形式的理论认识，像人们常常做的那样，用一种多

少有点理想化的实践认识取而代之；而是使它摆脱它之产生所依赖的认识论及社会条件强加于它的偏向，从而为它奠定一个坚实的基础。这种反思与把大多数关于实践的话语引入歧途的正名意图无关，其目的只有一个，那就是揭示被理论认识隐含用到的实践理论，从而使一种对实践和实践认识方式的真正的科学认识成为可能。

对实践逻辑的分析或许会有更大的进展，如果学院传统不总是从价值角度提出理论与实践的关系问题的话。在《泰阿泰德篇》的著名段落中，柏拉图一下子改变了游戏规则，对实践逻辑作了完全否定的描写④，认为实践逻辑不过是对 skhole(闲暇)的颂扬之反面，而 skhole 则是面对实践——被当作达及真理的必要条件——具有的约束作用和紧迫性所表现出来的自由无拘("我们的谈论如同奴仆一样属于我们")，从而为知识分子提供了一种"表彰他们自身特权的神正论"。这一辩护性话语以最极端的方式把行动定义为"沉思能力缺乏"(astheneia theorias)，而哲学(即使是柏拉图式贵族政治论消极构成的平民哲学)从来只是用交换字符、调换价值列表来反对这一辩护词的，就像在那篇典型的理想主义文本中，尼采在结束对"纯粹"认识的最尖锐批判时，为他偏好的认识方式诉求的客观性正是"纯粹"认识所主张的原则：

"哲学家先生们，今后我们应加倍提防这种古老而危险的概念虚构，它确定了一个认识主体，一个没有意志、没有痛苦、摆脱了时间的纯粹主体；我们应提防那些自相矛盾的概念的陷阱，例

④ 在谈论过"实践"知识者后，柏拉图得出了实践这一"生存竞争"(peri psyches o dromos)的两个最重要特征，一个是时间紧迫性的压力("水时计里的水急急地流")，它不允许人们留心和反复探讨有价值的问题，阻止人们重新考虑自己的言行；另一个特征是存在着实在的、有时是攸关生死的赌注(《泰阿泰德篇》，172c-173b)。

如'纯粹理性'、'绝对精神'、'自在认识'：——这里人们要求我们留心一只完全无法想像的眼睛，一只其目光无论如何都不会有方向的眼睛，一只其能动的和解释性的功能受到束缚乃至缺失的眼睛，而只有这些功能才能赋予看这个行为以对象，所以人们要求的是某种不合常理的、荒谬的东西。只存在一种透视观察，一种透视(perspectif)'认识'；而且，面对事物，我们的情感状态越是起作用，我们就有越多的眼睛观察事物，我们对该事物的'概念'，我们的'客观性'就越完整⑤。"

困难无疑在于人们无法摆脱调整偏好的游戏以真实地描述实践逻辑，除非对一切话语，包括最热衷于抬高实践之身价者藉以产生的理论、沉思及经院环境提出质疑。

不过，构建一门充分的实践科学所遇到的最可怕障碍可能在于这样一个事实：学者与其学科之间的连带关系(该连带关系也将学者与社会特权联系在一起，社会特权使连带关系成为可能，而连带关系造成了社会特权或使之合法化)使学者习惯于轻视常识，宣扬他们常常是花费巨大努力才获得的知识的优越性，甚至从这种优越性中找到为他们的特权辩护的理由，而不是产生一种对实践认识方式和建立在特权之上的理论认识的界限的科学认识。仅举一例，塞缪尔森在他的一部经济学经典著作中虽然谈及实践和常识的特殊逻辑，但也只是为了将其打入另册："博学的"经济学家指出，经济主体企求充分认识经济机制，但同时却要求垄断对一切的总体看法，并显示自己有能力超越特定集团提出的不全面的和特定的看法，以及避免由合成谬误(fal-

---

⑤ F.尼采，《论道德的谱系》，H.阿尔贝法译本，巴黎，《法兰西信使》出版社，1948年，第206页。

lacy of composition[6])引起的错误。任何客观主义认识都包含对合法支配权的企求。在《特洛伊罗斯与克瑞西达》一剧中，将军的总体看法使普通士兵塞尔西特就重大战略意图提出的批评变成无的放矢。同样，理论家对绝对观点，或如莱布尼茨说的"全景透视实测"观点的企求，包含了对普通人的合法支配权的诉求，普通人因特定观点的片面性而难免失误，即失之偏颇。

所有理论分析（无论是主观主义还是客观主义分析）中未经分析的因素，是学者与社会世界的主观关系，以及该主观关系预设的客观（社会）关系[7]。理智主义，是一种智力中心主义——如果可以这样说的话，它导致把与社会世界即观察者所处世界的关系以及使观察成为可能的社会关系，当作通过各种为解释实践而构建的表象（规则、模型，等等）予以分析的实践的起因。将非经客观化的理论关系投射于人们力求使之客观化的实践，这一做法是一系列彼此关联的科学谬误的根源（因此，如果人们在所有关于社会世界的学术话语前加上一个符号，这个符号读作"一切之发生就像……"，而且起到逻辑量词的作用，不断使人想到学术话语的认识论地位，那已经是一个巨大的进步）。故此，我们应该对理论认识（特别是暗中牵涉的实践理论）的特殊逻辑和社会可能性条件进行分析，该分析同时是对实践认识的特殊逻辑的分析，而这样做不是为了迎合某种对理论前提的无谓爱好，而是为了满足科学实践的最实际的需要。

---

⑥ P.A.塞缪尔森，《经济》，纽约、伦敦，麦克格罗希尔公司，1951年，第6-10页（法文版，巴黎，阿尔芒-科兰出版社，1972年，第33页）。

⑦ 一个谈论社会世界的话语生产者，如果他没有对他据以生产其话语的观点客观化，那他完全有可能只表达该观点：对此，所有谈论"人民"的话语可以作证，这些话语谈的主要不是人民，而是谈论者与人民的关系，或者只是谈论他谈论人民时所依据的社会立场。

第一章　客观化的客观化

若要领悟客观主义的认识论和社会学预设，除了回到索绪尔藉以构建语言学之固有对象的最初程序，恐怕没有更合适的办法。这些程序因各门新的所谓结构科学的仓促建立所依赖的两大做法——机械的仿效当时的优势学科和逐字翻译一套独立的术语——而被忽视和掩盖，最终变成了结构主义的认识论无意识[①]。

像索绪尔那样设定交际的真正媒介不是作为直接材料即其物质性可加观察的言语(parole)，而是作为使话语(discours)的生产及其解码成为可能的客观关系系统的语言(langue)，这等于是使最明显和最实在的东西即交际内容本身从属于一种没有感性经验的纯粹构成(constructum)[②]，完全颠倒了诸现象的关

---

① 一个很能说明问题的例证是：除了具有语言学家和民族学家双重学识的萨皮尔能提出文化和语言的关系外，没有一个人类学家试图阐明作为文化(或结构)人类学和语言学基础的各种对立(语言与言语的对立、文化与行为的对立)之间对等关系的全部蕴涵(莱斯利·怀特大概是惟一明确提出此问题者)。

② 人们可以把索绪尔对语言和言语关系(文化和行为关系的一个方面)的全部论述延伸于文化与行为的关系：索绪尔设定，交际的媒介不是话语，而是语言；同样，文化人类学(或帕洛夫斯基意义上的寓意图像解释学)设定，科学的解释把实践或作品的感性特征视为符号或"文化征象"，这些符号或"文化征象"的完整意义只能获自一种依靠超越其实际表达的文化代码进行的解读(这意味着作品或实践的"客观意义"不能还原为其作者的意志和意识，也不能简约为观察者的生活经验)。

系。索绪尔意识到,同语言优先(为此他却援用了废弃的语言的存在和老年缄默病,后者证明人们可以丧失说话能力,但同时又保存语言或语言错误,这表明语言是言语的客观规范)这一基本论点所含信念经验的间断具有悖论性质,指出人们有理由认为言语是"语言的条件",因为语言不可能在言语之外被感知,此外语言的习得需要借助言语,而且言语是语言更新和演变的源头。但他马上注意到,这两个过程只具有时间上的优先,一旦离开个人或集体历史领域而去探究解码的逻辑条件,关系就会倒置:从这一视点看,语言确保交谈各方音义组合的同一及彼此间的理解,作为这样一种媒介,语言是第一位的,因为它是言语的可理解性条件[3]。在其他场合,索绪尔认为"视点产生对象",所以这里他非常明确地表达了为产生新的结构科学的"固有对象"而应该确定的视点:只有处在可理解性的逻辑次序中,人们才有可能使言语成为语言的产物。

也许有必要尽力全面地陈述一下采取该视点所牵涉的全部理论公设,例如,逻辑和被共时感知的结构优先于个人或集体的历史(也就是语言的习得和马克思说的"产生语言的历史演变"),或者,就经济和社会等外部决定因素而言,更重视内在的和特殊的、可作"同范畴"(tautegorique)(谢林语)或结构分析的关系。不过,这方面的陈述——至少是部分的陈述——并不少见,所以更重要的看来是把注意力集中于视点本身,集中于与视点所显示的对象的关系以及由此引出的一切,首先是一种确定的实践理论。这意味着要暂时离开客观的和客观化的观察者之得到确认的预定位置,以便力图使该位置客观化。此观察者就像是一位导演,随心所欲地摆布客观化工具提供的各种可能性,

③ F.德·索绪尔,《普通语言学教程》,巴黎,帕约出版社,1960年,第37-38页。

或拉近或拉远，或放大或缩小，按照一种权力愿望将他自己的构成规范强加于他的对象。

像索绪尔那样处于可理解性次序之中，就是采取"公正观察者"的视点，该观察者致力于"为理解而理解"，倾向于把这一解释学意图当作行为人的实践的起因，其做法如同行为人自己向自己提出他就行为人向自己提出的问题。与演说家不同，语法学家使用语言并不为其他，而是为了使其语言代码化而研究它。他通过自己对语言所作的处理本身，通过将语言当作分析对象而不用它来思维和言说，使之成为与实践(praxis)(自然也与被实践的语言)相对的逻各斯(logos)：不用说，这一典型的学院式对立是学院情境，即极端意义上的无拘束、闲暇和无实效环境的产物，而这种环境的真实性少有可能为那些受学院制度熏陶的人所认识。语法学家缺少一种理论以区分两种关系：一种是与像他那样只为理解语言而使用语言者的语言的纯理论关系，另一种是与为做事而努力理解语言、从实践目的出发即仅为满足实际需要和应对实际紧迫性而使用语言者的语言的实践关系；因此，他倾向于不言明地把语言当作一个独立自足的对象，也就是说把它当作无目的的合目的性，总之仅仅是像解释艺术作品那样对它进行解释。所以，语法学家们的错误并不完全像社会语言学家指责的那样，把一种学院或学术语言当作对象，而在于他们无意中与民间和书面语言都保持了一种学院或学术关系。

这种形式语法——语言学现在和过去之所是——最稳定的倾向铭刻于学院环境，后者促成与语言的理论关系并抵消属于语言日常用途的功能，从而以多种方式支配对语言的学术性处理。人们只需要想一下语法学家的想像力产生的无法模仿的例子——"法国秃头国王"或"正在洗碗碟的维特根斯坦"——，这类例子就像各种形式主义难以割舍的悖论，之所以能展示其全

部暧昧和隐晦之处，仅仅是因为任何实践环境由于学院式悬置而被搁在一边。学院式话语的"满足条件"是学院制度及其包含的一切，例如发话人和受话人易于接受乃至相信所说内容这种倾向。这种情况没有骗过瓦莱里："Quia nominor Leo 的意思绝非'因为我名叫狮子'，而是：我是一个语法例句[④]。"奥斯汀关于以言行事行为(acte illocutionnaire)的分析所引发的一系列评注没有任何理由中断，因为还有人不了解评注的产生和流通条件，从而倾向于仅在被评注的话语中寻找"满足条件"，而这类条件在理论上和实践上与话语运作的制度条件密不可分，一开始就已经被归入外部语言学范畴，亦即留给了社会学。

作为智力活动的工具和分析对象，索绪尔所说的语言，如巴赫金所言，完全是死去的、书面的和陌生的语言，是脱离实际使用和完全失去其功能的自足系统，它要求的是一种完全被动的理解(不超出福多尔和凯泽式的纯语义学范围)。语言固有的次序表现为忽视语言的适当使用[⑤]的社会条件，而赋予其内在逻辑以优先权，而对该次序之自主性所抱的幻想为以后的相应研究开启了方便之门：按照这类研究，好像只要掌握代码就能掌握代码的适当用法，亦即人们能够根据对这些用法的形式结构的分析得出诸语言表达的惯例和意义，好像合乎语法性是意义产

---

④ P. 瓦莱里，《原封不动》，收入《全集》，第二卷，巴黎，伽利玛尔出版社(七星文库)，第696页。

⑤ 决非偶然的是，智者(尤其是普罗塔哥拉及柏拉图的《高尔吉亚篇》)与纯粹的语法学家不同，他们的目标是取得并传授对行动语言的实践掌握，故最先提出了kairos(适当的时间)问题，亦即适当或有利时间以及符合时间地点的正确言语问题：作为雄辩术教师，他们倾向于确立一种作为策略的语言实践哲学(颇能说明问题的是，kairos这个词的原初意义——生命点，因而也就是致命点，以及瞄准点，靶子、目标——也见于众多日常表达，如：说挖苦话、俏皮话，以及说话说到点子上、击中要害，等等)。

生的必要和足够的条件，总之，好像人们并不知道语言是供人言说和恰当言说用的；无怪乎乔姆斯基语言理论（它从一切语法的预设出发推导出它们的最终结果）所遭遇的疑难迫使人们今天重新发现，困难的事情，如雅克·布弗雷斯指出的那样，并不是产生无限个"合乎语法"的句子的可能性，而是产生无限个实际适合无限种情景的句子的可能性。

话语独立于话语运作的环境和所有的功能被搁置这类情况，与把言语行为简化为简单的实施从而产生语言的最初操作有关。我们不难证明，各种结构主义的各种预设，以及由此而来的各种困难，都来自于对语言和语言在言语中，即在实践和历史中的实现所作的原始区分，还归因于想像无能，即只能把两个实体的关系想像为模型与实现、本质与存在之间的关系——这等于把持有模型的学者放在了一个掌握着实践活动之客观意义的莱布尼茨神的位置上。

为了在诸语言现象内部划定"语言领地"，索绪尔排除了"交际的物理部分"，亦即作为预构对象的言语，尔后又在"言语环路"内分离出他所说的"实施方面"，也就是作为构成对象的言语，它与语言形成对立，被定义为某种意义在特定语音组合中的现实化，同样被索绪尔排除在外，他认为"实施从来不是群体的行为"，而"始终是个人的行为"。"实施"一词与"命令"或"乐谱"，更常见的是与"纲领"或"艺术方案"连用，它集中了符号学——客观主义的范式——实践和历史的全部哲理。就实践成果的物质性而言，客观主义赋予构成以优先权，把个人实践、行动、技法，以及在实践时刻根据实际目的即风格、方式乃至行为人予以确定的一切

归结为一种非历史本质的现时化，亦即无[⑥]。

但是，民族学在对象问题上观点完全相同，容易不受限制地借用观念，以放大的形式显示出客观主义的狡辩的全部蕴涵。夏尔·巴利指出，语言研究的方向因其研究对象是母语还是外国语而异，他特别强调从听话人而不是说话人的观点出发感知语言，也就是强调把语言作为解码的工具而不是"行为和表达的手段"来感知语言这一事实所蕴涵的理智主义倾向："听话人处在语言一边，通过语言解释言语[⑦]。"民族学家与其对象保持的实践关系是局外人关系，此局外人被排除在社会实践活动的实际游戏之外，因为在被观察的空间中没有他的位置——除非他作出选择和参与游戏——，而且他也不需要在该空间中占有一席之地。这一关系是观察者——不管他愿意与否，也不管他知道与否——与其对象所保持的关系的界限和实质：为观察情境而退出情境，这样一种旁观者地位意味着一种认识论的但也是社会的断裂，这一断裂对科学活动的支配从来没有像它不再如此显现时那样不可捉摸，它导致一种与忽略科学活动的社会可能性条件相关联的实践的隐性理论。民族学家的处境令人联想到任何观察者与他所陈述和分析的行为保持的关系的实质，即与

---

⑥　我们能够更好地理解"实施"用语所产生的社会影响，如果我们知道关于意义优先还是"实施"优先，概念优先还是物质和方式("技法"或如卡拉瓦乔说的"制作")优先的辩论，是艺术和艺术家"解放"史的中心问题，也是艺术史研究者之间方法论争论的中心问题(参阅 R. W. 李，《诗情画意》，纽约，1967 年；F. 博洛尼亚，《从二流艺术到工业制图：一种观念的历史》，巴里，拉泰尔扎出版社，1972 年；《意大利艺术研究方法与当代方法论问题》，收入《意大利艺术史》，第一卷，罗马，埃伊瑙迪出版社，1979 年，第 165-273 页)。

⑦　Ch. 巴利，《语言与生活》，日内瓦，德鲁兹出版社，1965 年，第 58、72、102 页。

行动和世界，与集体行为的紧迫目的，与习常世界自明性的无法克服的决裂，而这一决裂甚至是讲述实践，尤其是以不同于实践中生产和再生产实践的方式理解和解释实践这一意图的前提。如果人们知道"言说"意味什么，那就不会有行动话语（或小说）：只有一种只意味着行动的话语，该话语还必须不断地说它只是意味着行动，否则就会前后不一或沦为欺人之谈。主体在对象中的不适当投射从未像着了魔的或神秘主义的民族学家的原始主义参与那样明显，此参与如同民粹主义投入，玩弄与对象的客观距离，像玩游戏似的按规则行事，直到脱离游戏来讲述游戏。这意味着参与性观察可以说是一种逻辑关系项上的矛盾（任何有此体验者都能在实践中予以验证）；而且，对客观主义及其在领悟实践活动上的无能进行批判，这绝不意味着为投入实践这一做法正名，因为参与论者的任意选择不过是换一种方式排除了观察者与观察对象的真实关系问题，尤其排除了随之产生的攸关科学实践的批判性结论。

因此，这方面最好的例子莫过于艺术史。艺术史在其对象的神圣性中，能找到为注重实施结果而不是实施方法的圣徒传记解释学辩护的全部理由，把作品当作由人们参照一种超验性代码予以解码的、类似于索绪尔说的语言的话语。它忽略了这样一个事实，即艺术生产也始终是——其程度因艺术门类在历史上的不同实施方法而异——一种"艺术"，即涂尔干说的"无理论的纯实践"的产物，或者，如果人们愿意的话，是摹仿（mimesis）的产物，此摹仿类似于一种象征性体操，如仪式或舞蹈；故也忽略了艺术生产总包含了某种不可言喻的东西，但后者并非像主持弥撒的神甫希望的那样是过剩了，而是不足。在这一方面，艺术话语的无能，如尼采所说，在于它不了解其对象理论从与对象的理论关系中获得的全部益处："如同所有的哲学家，康德没

有依据艺术家(创作者)的经验来探讨美学问题,而仅仅是作为'观众'来思考艺术和美;且难以觉察地把'观众'带入'美'的观念[8]。"

智力主义在于把与对象的智力关系引入对象,并用与对象即与观察者的对象的关系代替与实践的实践关系。民族学家不可能避开对文化的本体论地位乃至"场所"(lieu)的全部形而上学追问,除非他们使自己与对象,亦即与局外人的对象的关系客观化,该局外人必须拥有客观化模式这类体现实践掌握的代用品:系谱和其他学术模型对于使习常世界的直接内在关系成为可能的社会倾向的意义,就如同一张地图,亦即全部可能路线的抽象模型之于空间的实践意义,而这个空间,如庞加莱所说,是一个"轴心系统,它总是与我们的身体紧密相连,我们去哪里都要把它带到哪里"。

局外人地位的作用像在亲属关系分析中那样直接可见的领域并不多。民族学家要研究的对象,即亲属关系和亲属,至少是他人的亲属关系和亲属,于他只有认识价值,除此之外则毫无用处,故他可以把当地的亲属关系术语当作一个封闭而严密的关系系统。这些关系是逻辑上必然的、如同依据一种文化传统的隐性公理体系,借助构成行为予以最终定义的关系:民族学家由于没有从认识论地位上思考其自身的实践及其所产生并确定下来的实践功能的中立性质,所以只能致力于使人看见和相信的集体分类之象征效应,规定一些约束和禁忌,而这些约束和禁忌的力度与像这样任意产生的空间中的距离成反比。这样一来,他无意中把从社会学观点看是相同的亲属关系的各种实际用途搁在了一边。他所构成的逻辑关系之于"实践的",也就是被不

⑧　F.尼采,同前,第175页。

断应用、保持和培育的关系，就是一幅为一切可能主体提供一切可能路径的地图这——几何空间之于实际上被开辟的道路网，该道路网受到保养，被经常使用，因而是一个具体行为人可实际通行的。作为可以凭直觉整体感知的(uno intuitu)、并能不加区别地从任何方向任何一点出发予以浏览的空间示意图，系谱按照理论对象的时间存在方式，亦即同时全部地(tota simul)展示完整的多代亲属关系网，从而将正式关系和实践关系相提并论，正式关系由于没有常规的维护而容易变成它在系谱学家眼中的样子，亦即理论关系，它们类似于旧地图上一些被废弃的道路，而实践关系则是真正起作用的关系，因为它们担负着一些实践功能。如此之下，系谱树会使人们忘记：亲属之间的逻辑关系被结构主义传统赋予一种独立于经济决定因素的近乎完全的自主性，在实践中仅仅体现为某些行为人对此关系的正式和半正式使用，仅仅为此类用途而存在；行为人往往倾向于使这种关系始终处于运作状态，而且使它们运作得更为强劲——因而，由于常来常往而越来越容易——，何况这种关系现实地或潜在地担负着一些必不可少的功能，满足或能够满足一些极为重要的(物质或象征)利益[9]。

事实上，没有经过客观化的客观化关系在对象中的投射，在不同实践领域产生的效果每次都不同，尽管这些效果同出一源。

---

⑨ 为了完全阐明系谱调查——如同任何调查提问——隐含的要求，首先应了解系谱工具的社会史，特别是要关注在产生民族学家的传统中，生产和再生产该工具之必要性的功能，也就是遗产和继承问题，以及与此不可分的社会资本(实际拥有一个能加以利用或至少能拿来展示的亲属关系或其他关系网络)的维持和保存问题。系谱的这一社会系谱应该延伸到这一工具的“科学”应用和社会应用的关系的社会历史之中。不过，最重要的是使作为系谱产生条件的提问经受一种认识论提问，以确定产生于学术性提问的本体论蜕变的完整意义，因为学术性提问仅仅获得一种理论上的亲属关系，而此关系意味着与直接面向功能的实践关系的决裂。

这或许是因为，人们把通过客观化工作获得和构成的东西当作实践活动的客观原因，将仅仅写在纸上的、通过科学和为科学而存在的东西投射于现实；或许是因为人们解释诸如仪式和神话这类旨在影响自然世界和社会世界的行为，就像对待旨在解释这些行为的操作[10]。也是在这一问题上，人们所说的客观的、意味着距离和外在性的与对象的关系，以完全实际的方式同实践关系发生矛盾，因为它必须否定实践关系才能被构成并成为实践的客观表象：

“他的看法（仪式的普通参与者的看法）受到他在其所属社会的固有结构及一定仪式结构中所处特定地位，乃至一组冲突性地位的限制。此外，参与者的行为完全有可能受到一定数量与其特定地位相关的、影响其理解全局的利益、意图和感情的左右。还有一个阻碍其达及客观性的更为严重的障碍，即他容易把仪式中公开表达或象征化的理想、价值或规范当作公理和基本法则（……）。在一个担任一定角色的演员看来并无意义的东

[10] 民族学家的处境与语文学家及其空洞文字的处境没有什么太大区别：除了不得不依靠那些拟文本，即当地人提供的、倾向于强调传统之最规范一面的正式话语，民族学家还常常需要——比如在神话和仪式的分析中——求助于其他人在一些往往不甚明确的条件下确立的文本；记录行为本身也成了神话或仪式，成了分析的对象，因为它使对象脱离具体的对照系（如地点、人、集团、土地的专名），脱离其运作环境和使其按实践功能（比如等级体系或财产及权力分配的合法化功能）运作的人。就像巴特森所指出的那样（《Naven》，斯坦福，斯坦福大学出版社，1958 年，1936 年初版；法译本，巴黎，子夜出版社，1971 年），神话文化会变成极其复杂的策略的工具，在某些情况下还会成为此类策略的赌注（这尤能说明人们为何要作出巨大的记忆努力来掌握这一工具），这种情况甚至出现在那些并不拥有高度发展和分化的宗教机构的社会里。结果是，仅依靠一种完全是内在的分析，也就是说无视神话素材在为获得经济或象征权力而展开的竞争或冲突中所起的作用，人们就无法阐明该素材的结构以及在时间过程中影响该结构的种种变化。

西，对于观察和分析整个系统的人来说则可能极有价值[11]。"

观察者只有同自认为与普通人的眼界决裂的理论视野决裂，才有可能在描述仪式实践时考虑到参与这一事实（并同时考虑到他与理论视野的决裂），因为人们惟有对理论之产生条件的界限怀有批判意识，才能在有关仪式实践的完整理论中引入一些特性，这些特性同实践认识的不完整性和功利性一样，或同实践之生活理性和"客观"理性之间的差距一样，对于该理论来说都是最基本的。但是，理论理性的必胜信念需要付出代价，即它一开始就无法超越认识途径的二元性——现象与本质、意见与知识、常识与科学——，无法为科学获得科学之构建所要克服的对立物的真义。

在对社会世界的感知中，"思想家"投射出与其在该世界里的位置相关联的未思之事，亦即社会分工赋予他的对"思想"的垄断，后者使其把思维工作等同于用话语或书写进行的表达、表述、阐释工作——梅洛-庞蒂说的"思维与表达同时被构成"——，从而表露出他内心的信念，即只有当行为得到理解、解释、表达时才算完成，也就是说他视不明言与未思为同一，拒绝给予一切合理的实践活动所固有的默示和实践思维以真实思维的地位[12]。语言自动地变成了这样一种解释哲学的同谋，该哲学使人把行为看作某种需要解码的东西，例如认为某一举动或某个仪式行为是在表达某种东西，而不是直接认为它是合理的，或如英语里说的产生意义。或许是因为民族学家只了解和只承

---

⑪ V.特纳，《象征之林》，伊萨克-伦敦，康奈尔大学出版社，1970年，第27页。

⑫ 若要证明理论或纯理论必胜信念是所有追求知识分子地位者之必需，恐怕应该列举无数鄙视"通俗"的公开主张；此类主张（不限于那些最张扬者，如瓦莱里笔下的人物特斯特先生或知识分子的声明："没有人凝神冥思"，或"说蠢话不是我的专长"。）充斥于文学和哲学领域，认为"通俗"无力或无法达及名副其实的思维。

认"思想家"的思维，还可能因为他要承认人的尊严就必须承认在他看来是构成该尊严的东西，因此他决不可能使他所研究的人类脱离前逻辑的原始状态，除非把他们视为他的最负盛名的同行，比如逻辑学家或哲学家（我们想到的是著名的标题："作为哲学家的原始人"）；奥卡尔说，"许久以前，人就不再只顾生活，他已开始思考生活。从组成生活的一切现象出发，他形成了关于生活、富饶、成功和生命力的概念[13]。"克洛德·列维-斯特劳斯的做法并没有什么两样，他用神话解决逻辑问题，表达、转述和掩盖社会矛盾——尤见于《阿斯第瓦尔的功绩[14]》等较早的分析——，或把神话变成普遍精神进行自我思考的一个场所[15]——如同黑格尔所说的历史中的理性——，从而让人观察"支配精神之无意识活动的普遍法则[16]"。

观察者的观点和行为人的观点之间的关系难以确定，该不确定性反映在观察者为阐明实践活动的构成物（示意图或话语）

---

⑬ A.M.奥卡尔，《国王与廷臣》，巴黎，瑟约出版社，1978年，第108页。

⑭ C.列维-斯特劳斯，《阿斯第瓦尔的功绩》，高等实验学校宗教科学专业《年刊》(1958-59)，巴黎，1958年。

⑮ "神话分析的目的不是也不可能是证明人如何思考(……)。我们无意证明神话中人是如何思考的，而是要证明神话在人身上和在不为人所知的情况下是如何思考自身的"(C.列维-斯特劳斯，《生与熟》，巴黎，普隆出版社，1964年，第20页)。尽管从字面上理解，该文本完全证实了我对列维-斯特劳斯有关神话理性的最新理论的解读，但我必须说——尤其是在盛行半自动写作、浏览解读和猜疑批判的今天——，人们也可以在这一过于精妙而难防形而上学曲解的表述中，看到一种对神秘呼应的诱惑的警惕，甚至可以发现对与神话的实践关系理论的宝贵贡献（列维-斯特劳斯有理由提醒人们，在神话的生产中，如同在话语的生产中，对规则的领悟只能是部分的和间断的，因为"在其话语中有意识应用语音和语法规则的主体，就算他掌握了必要的知识和技巧，也仍然会很快找不到思路"，同上）。

⑯ C.列维-斯特劳斯，《语言与社会法则分析》，载《美国人类学家》，1951年4月-6月；由J.布荣引述，见于《克洛德·列维-斯特劳斯的著作》：克洛德·列维-斯特劳斯著《种族与历史》后记，巴黎，思考出版社，1968年。

和这些实践活动本身的关系的不确定性中。加上旨在表达或调整实践行为的土著话语——习惯法、传统理论、成语、谚语——所带来的干扰，以及一类话语体现的思维方式所产生的效应，这种不确定性只会有增无减。客观主义话语仅仅因为丝毫没有改变它所记录的规则性的生成原则，且任凭语言——如维特根斯坦所言，语言不断从名词转变为实体——发挥其“神话制造”的能力，就可成为构成模型，以解释真正能够对规则性作出规定的实践活动：它可使抽象概念物化（在诸如“文化决定断奶年龄”这类句子中），将其构成物，如“文化”、“结构”、“社会阶级”或“生产方式”[17]，当作一些事实来对待，且这些事实具有一种社会的、能直接约束实践活动的功效；或者赋予概念以一种在历史中起作用的能力，就像表示概念的语词在历史话语的句子中发挥作用一样，从而使集体（collectif）个性化，将它们变成对历史行为负责的主体（借助“资产阶级希望……”或“工人阶级决不接受……”这类句子）。而当问题无法回避时，客观主义话语为保全面子，便求助于一贯模棱两可的概念——语言学家就是这样指称其表达内容因语境而异的句子。

故此，规则（regle）概念就不加区别地用来表示实践活动的内在规则性（例如统计关系）、科学为解释此类规则性而构建的模型或由行为人有意识确定并自觉遵守的规范，从而能用来虚假地调和一些互相排斥的行为理论。在这一点上，我们显然要想到乔姆斯基的见解，他（在不同场合）断定，语法规则是语言的描写工具，不管是行为人对其有所了解的规范系统，还是神经生

[17] 集体的之个人化，设定集团或阶级“集体意识”的存在，并把只能在个人意识中形成的潜在行为倾向——即使这种倾向产生于集体条件，比如对阶级利益的意识——归为集团所有，故不用去分析这类条件，特别是决定相关集团的客观和主观同质性程度及其成员的意识程度的条件。

理学机制（“懂得一门语言的人头脑中有一个非常抽象的结构系统，同时还有一个抽象的规则系统，这些规则通过自由反复〈itération〉来确定无数的音-义对应[18]”）。不过，我们还应该重读《亲属关系的基本结构》第二版前言中的一个段落；可以认定，在该书中，规范、模型或规则这类词汇的使用受到特殊控制，因为它们被用来区分“优先系统”和“规定系统”。应该重读的段落是：

“反过来，一个主张与表姐妹结婚的系统可叫做规定系统，即便规则难得被遵守；因为该系统表示的是必须要做的。而一个特定社会的成员在何种程度上和在什么范围内遵守规范这个问题颇具意义，但这个问题不同于在类型学上应赋予该社会的位置问题。因为按照可能性，只要承认规则意识多少会使选择转向规定方向，正统婚姻的百分率高于随意结合的百分率，便能认出在这个社会中起作用的可称为母系算子（operateur）的东西，其作用如同向导，因为有些婚姻至少进入了它所标示的道路，这足以使系谱空间出现一个特殊曲弧。该空间或许会出现大量局部曲弧，而不只是一个；也许，这些局部曲弧往往是些起点，只在极少数例外情况下才形成封闭的圆。但是，散状出现的结构起点足以使系统变成更为严格、其概念完全是理论性的系统的概率论变体，而在此类系统中，婚姻将严格遵守由社会集团阐明的规则[19]。”

这一段落的主调，同整篇前言一样，是规范，而《结构人类学》则是用模型语汇，或者说——如果人们愿意的话——是用结

---

[18] N.乔姆斯基，《语言的一般属性》，收入《大脑机制、潜在言语能力和语言》，第一卷，L.达利主编，纽约-伦敦，格吕恩-斯特顿出版社，1967年，第73-88页。

[19] C.列维-斯特劳斯，《亲属关系的基本结构》，巴黎，穆东出版社，1967年，第20-21页（我作的强调）。

构语汇写成的。这样说倒不是因为此类语汇在此全然没有，而是因为统领中心段落的隐喻（"算子"、"系谱空间"的"曲弧"、"结构"）令人联想到理论模型的逻辑，以及模型与规范之间既被信奉又被放弃的对等关系："一个优先系统，从模式角度看是规定性的。而一个规定性系统，从现实角度考虑只能是优先的[20]。"

但是，《结构人类学》谈到了语言和亲属关系之间的关系（例如，"亲属关系系统"，如同"音位系统"都是由精神在无意识思维层面建构的[21]），而且为了维护"无意识结构"，它断然排斥"文化规范"和当地人所作的一切"合理改变"即"二次建构"，且不说有些章节还确认了原始族外婚规则的普遍性；对于还记得这些内容的人来说，在此对"规则意识"作出让步，以及同"其概念完全是理论的"严格系统保持距离这种态度会显得很突然，就像同篇前言中的另一段话："无论如何，所谓规定性系统的经验实在，只有当该实在同一个由当地人自己在民族学家之先制作的理论模型联系起来时才能获得其意义[22]"；或者："这些系统的实践者完全知道，这类系统的本质不能简化为同义语反复：每个集团获得作为'供者'的女人，并向'受者'提供女孩。他们也意识到，与表姐妹通婚是对规则的最简单说明，是保证规则延续不变的最适当方式，而与堂姐妹通婚则是对规则的无可挽回的违犯[23]。"

作为回应，我们不禁要援引一下维特根斯坦的一部著作，他在这部著作中毫不费力地汇集了结构人类学，以及——从更广泛意义上讲——理智主义所回避的全部问题，因为理智主义把由科学确立的客观真理移入实践活动，而后者本质上是排斥使

---

⑳ 同上，第 20 页；第 22 页上部。

㉑ C. 列维-斯特劳斯，《结构人类学》，巴黎，普隆出版社，1958 年，第 41 页。

㉒ C. 列维-斯特劳斯，《亲属关系的基本结构》，同前，第 19 页。

㉓ 同上。

该真理的确立成为可能的理论态度的："我该如何命名'它行事所遵循的规则'？是对我们所观察的词语的使用作出充分描述的假设；或是它使用符号时参照的规则；还是当我们问及它的规则时它提供给我们的、作为答复的规则？——但是，如果我们的观察不允许我们确认任何规则，且有关的问题又不作任何规定呢？因为，就我想知道它对'N'的理解这个问题，它确乎作了解释，可它同时又准备收回和改变这个解释。——此时我如何才能确定它的行事规则呢？它自己也不知道。——更确切地说：'它的行事规则'这一表述究竟有何意谓[24]？"

从规则性，也就是说从其重复发生次数可以统计的事物和对其作出的解释的方法，过渡到有意识地制定和执行的规章，或过渡到某种神秘的大脑或社会机制的无意识调节，这是从实在的模型向模型的实在转变的两种最普通的方式。在第一种情况下，按照奎因对适配（to fit）和支配（to guide）的区分[25]，人们从一种以纯描写的方式符合观察到的规则性的规则转变为另一种支配、指引或引导行为的规则——这意味着后者是已知的和得到承认的，故能加以陈述——，而受其支配的行为服从于最起码的法律条文，亦即这样一种目的论，这种目的论也许是最普通的自发性实践理论，据此理论，似乎实践活动的原则是有意识地服从一些被有意识制定和认可的规则：齐夫写道，

"让我们考虑一下，'火车规则性地（经常）晚点两分钟'和'火车按规则晚点两分钟'之间的区别：（……）后者让人想到，火车晚点两分钟这一现象符合某项政策或计划（……）。规则与计

---

[24] L.维特根斯坦，《哲学研究》，巴黎，伽利玛尔出版社，1961年，第155页。

[25] W.V.奎因，《关于当代语言学理论的方法论反思》，收入哈曼和戴维森编《自然语言语义学》，多德雷赫特，D.里德尔出版公司，1972年，第442-454页。

划及政策有关，与规则性无关(……)。断言自然语言中应有规则存在，这无异于断言道路应该是红色的——因为它们与标在地图上的红线条一致[26]。"

在第二种情况下，人们设法使自己做起事来就像依循一个原则(甚至目的)，亦即人们为解释其行为而构建的理论模型，但并不因此而陷入最朴素的法律条文主义，办法是把一种被定义为合目的性机械算子的无意识作为客观上受行为人所不了解的规则支配的实践活动或制度的本原，而此类规则是无意图的意谓、无意识的合目的性，它们无一不是对古老的机械论和目的论抉择的挑战。因此，在评述涂尔干"解释象征思维起源"的企图时，克洛德·列维-斯特劳斯写道："现代社会学家和心理学家在解决类似问题时求助于精神的无意识活动；但是，在涂尔干写作的年代，心理学和现代语言学尚未取得主要成果。这说明为什么涂尔干在他视为不可克服的二律背反即历史的盲目性和意识目的论中苦苦挣扎(对以斯宾塞为代表的十九世纪思想而言，这已经是一个不小的进步)。而介于历史的盲目性和意识目的论之间的，显然是精神的无意识合目的性[27]。"

我们可以想像，对于那些习惯于拒绝简单的目的论解释和平庸的因果论解释(当这类解释引用经济和社会因素时尤为"庸俗")的人来说，结构主义产生的所有神秘的目的论机械产品——合理的、看似有意识却没有生产者的产物——所产生的诱惑，因为结构主义就在它藉以显示象征客体之内在逻辑的活动中，抹去了生产、再生产和使用象征客体的社会条件。我们同

㉖ P.齐夫，《语义分析》，纽约，康奈尔大学出版社，1960年，第38页。

㉗ C.列维-斯特劳斯，参阅G.吉尔维奇和W.E.穆尔编《二十世纪社会学》，巴黎，法国大学出版社，1947年，第2卷，第527页(我作的强调)。

时也理解人们为何事先就信赖克洛德·列维-斯特劳斯的尝试：借用无意识概念这个解围之神(Deus ex machina)——也是机械中的上帝——，把合目的性纳入机械论，从而超越在有意识趋向理性目的的行为和对决定因素的机械反应之间的抉择。对历史行为的遗忘所包含的合目的性的自然化，导致通过无意识这一概念把历史的目的纳入自然的神秘，大概就是结构人类学显现为最自然的社会科学和最科学的自然形而上学的原因。“因为精神也是物，所以此物的运作能告诉我们事物的本性；甚至是纯粹的思考也归结为宇宙的内在化[28]。”

我们看到，在同一句子中，作者在对精神和自然假想的同一性的两种矛盾解释之间摇摆：自然属性——精神是物——或习得属性——宇宙的内在化——；这两个论点混淆不清，造成了另一处表达即“附属于精神构架的世界的形象[29]”之两可性，不过它们还是协调一致，明确排除了个体历史和集体历史。这一自然哲学，貌似彻底的唯物主义，实际是一种精神哲学，是唯心主义的一种表现形式。该自然哲学肯定了支配“精神无意识活动”的逻辑范畴的普遍性和永恒性，却无视社会结构和结构化了的、正在结构化的倾向之间的辩证关系，而思维图式就是在这种辩证关系中形成和变化的。思维图式，不管是逻辑范畴，即通过分工原则与社会世界(而非自然世界)的结构相对应的区分原则，还是被“经济关系的无形压力”(马克思语)，也就是被与在经济结构中的一定地位相联系的经济和象征惩罚体系无形中灌输的时间结构，都是客观结构藉以在不用借助机械决定或意识充分

[28] C.列维-斯特劳斯，《原始思维》，巴黎，普隆出版社，1964年，第328页(我作的强调)。

[29] C.列维-斯特劳斯，《生与熟》，巴黎，普隆出版社，第346页。

觉醒情况下使任何经验，首先是经济经验结构化的媒介之一。

客观结构和合并结构的辩证关系见于每个实践行为，无视这一辩证关系就会陷入典型的两者择一境地，这一处境在社会思想史演变过程中，不断以新的形式出现，必然使那些打算采取与主观主义相反的主张者——例如今天的那些马克思的结构主义解读者——陷入社会法则拜物教：为了解释无数历史行为的积累所产生的有一定结构的、合理的集合，科学必须求助于各种构成行为，而把这些构成行为改变成超验的实体，且这些实体与实践活动的关系成了本质与存在的关系，这等于是把历史简化为"没有主体的过程"，是用一个受制于某种自然史之过时法则的机器人来替代主观主义的"有创造力的主体"。此流溢说(émanatiste)观点把结构——资本或生产方式——变成一种在自我实现过程中的自我完善，将诸历史主体简化为结构的"载体"(Träger)，把主体的行为简化为权力的副现象表现，而该权力允许结构按其自身法则发展，并对其他结构作出规定或多重规定。

第二章　主观主义的想像人类学

萨特对行为哲学作了前后一致的表述，我们应该承认他的这一长处。有些人几乎总是悄悄接受这种行为哲学，把实践活动描述为具有明确方向的策略，即它们遵循自由设计确定的目标，或者在某些相互作用论者看来，则以其他行为人的预期反应为依据。这样，由于不承认诸如持久的倾向和可能的意外这类东西，萨特便把每一行为变成主体和世界的没有前因的冲突。这在《存在与虚无》一书的某些段落中清晰可见。在这些段落中，革命的意识觉醒，即由一种想像变异产生的意识"转化"，被萨特赋予一种能力，此能力通过创造否定性的革命的未来创造当前意识：

"必须改变一般的看法，并承认这样一个事实：人们之所以想像另一种对所有的人可能更好的情势，不是因为境遇险恶或由此带来的苦难；相反，从人们能够想像另一种情势那一天起，就有一道新的光亮照射到我们的苦难之上，我们便决定这些苦难是无法忍受的[①]。"

这是一个想像中的可能世界，这些可能性可以互换，而且完

---

① J.-P. 萨特，《存在与虚无》，巴黎，伽利玛尔出版社，1943 年，第 510 页（我作的强调）；亦参阅 J.-P. 萨特，《答勒福尔》，载《现代》，1953 年 4 月，第 89 期，第 1571-1629 页。

全依存于创造该世界的意识，故这个世界完全没有客观性。如果说行动的世界不过是这样一个世界，如果说这个世界因主体选定感动而令人感动，因主体选定厌恶而令人厌恶，那么激情和情绪，还有行动本身都只是些自欺行为：

"唯物主义是严肃的，这并非偶然，它始终且到处都成为革命者的学说，这也决非偶然。因为革命者是严肃的。他们首先因为压迫他们的世界而认识自己(……)。严肃的人属于世界，他自身再无依凭；他甚至不考虑是否有可能摆脱世界(……)，他在欺骗自己[2]。"

除了以"严肃精神"这一被排斥的形式出现的"严肃"，萨特无法找到其他形式的"严肃"，这种无能见于一则情绪分析，耐人寻味的是这一分析与《情绪理论概述》所作的较少激进色彩的主观主义描述之间隔着《想像的心理学》：

"谁将使我作出决定：是选择世界之神奇的一面，还是技术的一面？这不会是世界本身，因为世界等着被人发现，以显示其自身。所以自为(pour-soi)必须在其筹划中作出决定，或使世界显示为神奇的世界，或使其显示为理性的世界，也就是说它作为自由的自我筹划，必须选择神奇的存在或理性的存在。而不管是对哪一种存在，它必须负起责任；因为它只有作出选择才能存在。故它表现为它之情绪和意志的自由依据。我的害怕是自由的，它表现了我的自由[3]。"

萨特的主体与笛卡尔的上帝相仿，后者的自由只能在自由决定——例如产生创造之连续性——尤其是产生真理和价值之恒定性的自由决定中找到其界限，至于萨特的主体，无论是个体

---

② J.-P. 萨特，《存在与虚无》，同上，第669页。

③ J.-P. 萨特，同上，第521页。

的还是集体的,若要摆脱没有过去也没有将来的自由选择之绝对间断性,就只有自由地解除誓约及自我忠实,或自由地放弃自欺——自我恒定(constantia sibi)仅有的两种可想像形式即真实或不真实形式之仅有的依据[④]。

对萨特人类学的这种分析,或许有人会根据萨特的文本(为数众多,特别是他的早期和后期著作)提出异议,例如在这些文本中,萨特承认一个意义已经构成的世界的"消极综合"——因此他在某个段落中有意使自己有别于笛卡尔的即时哲学[⑤],或在某个句子中提出要研究"无主体的行动、无综合的生产、反合目的性、恶性循环性[⑥]"。反正他从内心深处厌恶"这些软绵绵、隐隐约约被一种超个体意识所纠缠的现实,而某种羞羞答答的社会有机论仍不顾一切,竭力要在这块存在着个体有机体和无机物质实体的粗糙、复杂但界限明确的消极活动领地内找回这种意识[⑦]";无论是在世界事物方面,还是在主体方面,若有什么东西模糊其严格的二元论在主体的纯透明性和物的无机不透明

④ 在一个几乎与《存在与虚无》同时发表的文本中,萨特本人对他所设想的主体的自由同笛卡尔的天赋自由作了比较:"他(笛卡尔)认为天赋自由完全类似于他自己的自由,所以他在描述上帝的自由时谈论的自由正是他自己的自由,即他在不考虑天主教教义和独断论束缚情况下设想的自由。这是一个明显的升华和转换现象。不过,笛卡尔的上帝是人类思想所制造的最自由的上帝;是绝无仅有的造物主上帝"(J.-P. 萨特,《笛卡尔》,日内瓦-巴黎,三丘出版社,1946 年,第 44-45 页)。下文:"需要经历两个世纪的危机——信仰危机和科学危机——,人才能收回笛卡尔给予上帝的这种创造自由,才终于能想到这个作为人道主义基础的真理:人是其出现造就了世界之存在的生灵。但我们不会责备笛卡尔将本该属于我们的东西给了上帝:我们敬佩他,因为他在一个专制的时代奠定了民主的根基,把自由观念之所求贯彻到底,而且远在《论根据的本质》(Vom Wesen des Grundes)的作者海德格尔之前就明白了存在之惟一根据是自由"(同上,第 51-52 页)。

⑤ J.-P. 萨特,《存在与虚无》,同上,第 543 页。

⑥ J.-P. 萨特,《辩证理性批判》,同上,第 161 页。

⑦ J.-P. 萨特,同上,第 305 页。

性之间保持的分界，萨特不给这样的东西留有余地。

社会世界是物与意义之间"折衷"妥协的场所，这类妥协把"客观意义"定义为"意义制造物"，把行为倾向规定为"意义制造身体"；因此，对于只在意识或"实践"(praxis)的纯粹世界里呼吸的人来说，社会世界是一个名副其实的挑衅。萨特不无道理地反对只能领悟"消极社会性"的"客观"(我倾向于说客观主义)社会学。他的积极的唯意志论，渴望一切超验的必然性，导致他拒绝作为受环境影响和受条件限制的，因而是具有持久的倾向和生活方式的阶级，他认为该阶级可以还原为物体，"凝结"在本质之中，变成一种惰性，无能为力，而与该阶级形成对照的是产生于作为物的阶级但又与之相对立的"实践总合群体"[8]。在萨特看来，对这个"客观"阶级(物阶级)的全部"客观"分析，出自于一种暗地涣散斗志的悲观主义，后者旨在使工人阶级禁锢于乃至陷入它当前状态，从而使它远离它必须成为的样子，即行动的阶级，也可以说——如同萨特的主体——正是形成它本身的东西。

这样的个体和集体行动理论必然产生于对社会和历史先验起源的无望筹划(见于《辩证理性批判》)。涂尔干在《社会学方法的规则》一书中有一段话似乎表达了这一意思："这是因为想像的世界没有给精神提供任何抗力，故精神感到无所依托，只好自弃于没有限制的抱负，并认为有可能单凭自身的力量随意构成，确切说是重构世界[9]。"我们还可以看看尼采的见解："哲学是这种专横的本能，是最具智力的权力意志，是'创造世界'的意

---

⑧ J.-P. 萨特，同上，第357页。社会阶级问题是客观主义和主观主义形成对立的最佳领域之一，主观主义把研究限止在一系列虚假的取舍之中。

⑨ E. 涂尔干，《社会学方法的规则》，同上，第18页。

志，第一原因的意志[10]。"这种社会人工论，如涂尔干所说[11]，由于只能看到"各种社会安排中多少有点任意的人工组合"，所以毫不犹豫地使被简化为"约束和自主之相互性"的社会事实的超验性从属于萨特所说的"自我的超验性"：

"在此行动过程中，个人会发现辩证法是合理的透明性，因为他运用辩证法，又是绝对的必然性，因为他忽略了辩证法，也就是说仅仅因为其他人运用了辩证法；最后，只要他在对自身需要的超越中确认自己，他就会确认其他人在超越他们之需要时加于他们自己的法则（确认法则并不意味着服从法则），就会确认其自身的自主性（只要该自主性作为虚饰、手段等为他人所用，且每天都为他人所用）是一种外在的力量，并确认其他人的自主性能成为约束他们的无情的法则[12]。"

社会事实的超验性只能产生于"复现"（récurrence），说到底是产生于数量（故"系列"被赋予重要作用）或文化对象中"复现效应的物质化"[13]，而异化则在于自由地放弃自由，以服从"经加工的材料"的要求：

"十九世纪工人成为其所是，亦即他在实践中合理地决定其支出状况——故在自由实践中由他自作决定——，并通过该自由成为其过去所是、现在所是、可能所是：亦即一台其工资仅相当于维修费的机器（……）。阶级存在，作为实践惰性存在，由人通过经加工的材料的消极综合达及人[14]。"

肯定"个人实践"即构成理性的"逻辑"优先于历史即被构成

---

⑩ F.尼采，《超越善恶》，巴黎，《法兰西信使》，1948年，第22页。

⑪ E.涂尔干，同前书，第19页。

⑫ J.-P.萨特，同前书，第133页。

⑬ 同上，第234、281页。

⑭ 同上，第294页。

的理性，将导致使用社会契约理论家的语言提出社会起源问题："历史决定人类关系的全部内容，而这些关系(……)与一切事物相关。但并不是历史促成通常的人类关系。不是劳动的组织问题和分工问题促成这些首先是分离的对象即人类之间的联系[15]。"

在笛卡尔那里，上帝被赋予一项每时每刻都在重复的任务，即通过其意志的自由决定，从零开始创造一个其本身并不含生存能力的世界，同样，对"客观可能性"和客观意义的讨厌的不透明性之典型的笛卡尔式拒绝，致使萨特赋予个体的或集体的(如"政党"——萨特主体的实体)"历史行为人"的绝对决定权以一项不确定的任务，也就是使社会整体即阶级摆脱"实践惰性"的惰性。关于自由之死亡和复活的巨篇想像小说包含了一种双重运动：其一是"内在性的外在化"，即由自由到异化，从意识到意识的物质化，或如标题所示，"从实践到实践惰性"；其二是"外在性的内在化"，即通过意识觉醒和"意识融合"这样的陡峭捷径，"从集团达及历史"，从被异化的集团的物化达及历史行为人的真实存在；而在这部小说结束时，意识和物同开始时一样，无可挽回地遭到分离，任何类似于制度或社会构成主体的东西都未出现或被构建(例子的选择本身就可资证)；辩证论述的外表掩盖不住某种不定摇摆，这种摇摆出现在自在与自为，用新的术语说，即物质性与实践之间，出现在集团的惰性与集体自由设计的连续创造之间，这里的集团被简化为其"本质"，即它的被超越的过去和它的必然性(交由社会学家处置)，而该集体设计的连续创造则是使集团免于在纯物质性中虚无化所不可少的不确定的精神自决行为系列。

---

[15] 同上，第179页，我作的强调。

撇开使用语词的方式不谈，怎么能不把这种恒定性归因于某种习性具有的惰性？萨特哲学的客观意图有违于萨特的主观意图，也就是有违于一个不变的“转化”计划，该计划从来没有像在某些斥责中那样明显和真实，而这些斥责如果没有某种有意无意的自我批评意味，也就不会那么激烈。因此，只有不忘对咖啡馆侍者的著名分析，才能充分评估这样的句子：“在所有把自己当作天使的人看来，旁人的活动是荒唐的，因为这些自命为天使的人企图超越人类事业，拒绝参与其中[16]。”萨特是一位杰出的知识分子，能够像他描述的那样体验一些“经验”，后者产生于并用于对那些因为值得讲述而值得体验的事物的分析，因此，萨特这一例子使我们看到，如同客观主义使与科学之对象的学术关系普遍化，主观主义使话语的主体作为主体获得的经验普遍化。作为意识问题的行家，他专注于没有过去、没有外部和“没有惰性的意识”的幻想，把他自己经历的既无依凭又无根基的纯粹主体之经验赋予所有他愿意与之同一的主体，亦即几乎只是产生于同该“慷慨”相同一的投射民众(peuple projectif)。

萨特人类学分析的意义在于使人看到，客观主义和主观主义之间斗争的起因和焦点是人学(science de l'homme)对人亦即对科学的对象和主体的看法(可能因主体与科学之对象的客观和主观距离的大小而倾向于客观主义或主观主义)。这种看法迫使人们明确提出一些人类学问题；经济学家(如同人类学家或语言学家)没有提出这些问题，故他们的回答往往缺乏条理，在理论上表现出冷漠和无意识。但这些问题不折不扣涵盖了资产阶级兴起时代哲学家们以天赋自由和本质的关系这种升华形式提出的问题。历史的相似性有助于我们发现，从一部著作到另

[16] 同上，第182—183页。

一部著作，有时还从同部著作的一页到另一页，应用于经济领域的行动理论，更确切说是行为人和客观条件（或结构）的关系理论，总是在客观主义和主观主义目的论两种视角之间摇摆不休，客观主义视角使自由和意志服从于外在的和机械的或内在的和智力的决定论，而主观主义目的论视角用设计的和意向行动的将来目标，或者说——如果人们愿意的话——对将来利益的期盼，来替代因果解释的前件。

如此，所谓“理性行动者”理论就在“无惰性[17]”意识的目的论超主观主义和智力决定论之间摇摆。这种“无惰性”意识每时每刻都在创造和更新世界的意义，且只能依靠它藉以自我约束的自我忠诚——就像希腊英雄尤利西斯面对海妖塞壬的歌声诱惑将自己捆绑住一样——获得其连续性和恒定性。至于智力决定论，尽管它通常被定义为机械决定论的对立物，但实际上它与后者的分离仅仅是语言表述所致。机械决定论将行动简化为对机械决定因素的机械反应，而将诸经济主体简化为受某种机械平衡法则支配的无法辨认的粒子：一方面使选择从属于对全部可能行为作出限定的结构性制约（技术、经济或法律），另一方面又使其从属于假定为普通的和有意识的，或者说服从于普遍原则的偏好。这样一来，行为人由于受理性的明证性和“理性计算”的逻辑必然性制约，便只有信从于真实，即客观可能性，或者犯下主观的亦即不完整的和带有偏见的思考错误[18]。

萨特的超主观主义想像恰恰被人类学假定唯意志论所超

---

[17] “意识中不存在任何惰性”（J.-P.萨特，《存在与虚无》，同上，第101页）。别处：“笛卡尔知道（……），自由的行为是一个绝对地新的结果，其源头不可能包含于世界的一种先前状态中”（J.-P.萨特，《笛卡尔》，同前书，第47页）。

[18] 不乏悖论色彩的是，这样一来，“理性行动者”理论（按其理智主义解释）只能将在实践活动中记录下来的差异归因于客观条件的不同。

越;“理性行动者”理论家(在探究通常被排除的问题时)求助于人类学假定,以理性决定为惟一依据来解释“理性行动者”的理性行为,特别是其偏好在时间中的恒定性和连贯性。例如援用“自我约束”策略——被描述为“解决意志薄弱问题之首选方法[19]”的萨特誓约的一种变体——,看起来就像是借助形式模型对理性行为进行阐明、解释。然而,除了赋予理性行为以作为依据的理性外,人们并不承认其他任何将该行为建于理性之上的方法,故实际上只是引入了作为潜在力量(vis dormitiva)的、其全部实践行为是以理性为准则的行为人这一理性存在,这一应然存在[20]。这是因为从本质上讲,也就是说仅仅因为接受了不受经济条件约束的经济主体这一观念,特别是在其偏好方面,人们排除了任何对经济倾向的经济和社会条件的究问,而这些条件受特定经济状况的约束,或多或少适合其客观需求,故或多或少是合理的(而不是理性的)。形式模型完全显示了它们的一个也许是最不容置疑的功效,即从反面(a contrario)揭示了被它们歪曲的实在事物之复杂性,这尤见于这样一种情况:它们把自由主观主义的想像人类学归于谬误,竭尽全力把既成制度的任意性溶入起始决心(fiat),并根据精神的自由决定,将一个理性的

---

⑲ 这些理想型(idéaltypique)引文借自J.埃尔斯特的本身也是理想型的,因而是颇为有益的著作,《尤利西斯与塞壬》,剑桥大学出版社,1979年(尤见第7和第37页)。

⑳ 乔恩·埃尔斯特论述为古典哲学所青睐的以激情克服激情这一主题时,对“分析性”计划和用理性来改变行为的“策略性”计划作了对比,清楚地揭示了旨在以意志弥补意志薄弱的伦理事业之本质:“分析性计划是要确定在如其所是的人身上,各种激情在何种程度上倾向于互相抵消。策略性和操纵性展望是以激情抵抗激情,以改变行为:若是操纵性计划,则是改变他人的行为,而在策略性计划的情况下,要改变的是自身的行为”(J.埃尔斯特,同上,第55页)。这就是说,对“理性行动者”作出定义的、在任何时候都是一贯的和完整的偏好,是一种旨在理性地控制这种偏好的“策略性态度”之产物,亦即一种理性道德的产物。

意识主体的自由决定作为习俗信仰或兴趣偏好这类至少从表面上看最少理性的实践行为的依据[21]。

> 经济领域有大量的形式构建(比如我想到了C.C.冯·魏斯扎卡尔论述兴趣内生变化的引起长期争论的文章——《兴趣内生变化评述》,《经济理论杂志》,1971,3,第345-372页——这篇文章被后来的作者们称为"富有启发性"),其真理性在它们所施用的命题的空洞和非现实性中显示出来。上面提到的文章首先假定现时的偏好仅仅取决于前一个时期的消费——这等于是排除了与全部消费史同外延的偏好之产生这一思想,因为这一思想太复杂,太难形式化——,尔后,出于同样的原因,认为消费者的收入只应该投放于两种资产。所有的例子都是虚拟的,显而易见都是为了论证的需要而杜撰的,只能说它们什么都证明不了,除了使用自由决定的量化和任意的计算就"想像群体"作出随随便便的证明:20位飞行员,5位得到晋升,15位受挫;20名学生,6名获得200,8名获得100,6名一无所获[22]。如果不想一一列举那些俨然充作人类学分析的"数学娱乐",例如"囚徒困境"和其他必然归入循环(circulation circulaire)的悖论,那就只消举出一个类似

---

[21] 很能说明问题的是,乔恩·埃尔斯特把潜在倾向观念排除在他的理论之外,但他认为,"对计算的贵族式厌恶"和"对绝对坚定的性格(无论其多么古怪)之同样是贵族式的偏爱",都归因于笛卡尔对没有充分理由的、但一经作出就不再改变的决定的偏好(J.埃尔斯特,同上,第60页)。

[22] R.布东,《反常效应与社会秩序》,巴黎,法国大学出版社,1977年,书中多处谈及;关于"想像群体",第39页。

于对所有决定戒烟的吸烟者和所有决定禁食的肥胖者加以约束的例子："我们来设想一下，十九世纪有这样一个俄国人，几年之后他将继承大量地产。此人具有社会主义理想，有意将土地送给农民。但他知道，时间一长，他的理想可能变得淡漠。为防万一，他做了两件事。首先是签署一个法律文件，表示将自动放弃他的土地，而这个文件只有经他妻子同意才能废除；然后他对妻子说：'答应我，万一我改变主意，要你废除这一文件，你一定不要同意。'他还说了这样的话：'我把我的理想当作我自身的一部分。如果我否定我的理想，我希望你能认为我已不再存在；我希望到了那时，你的丈夫在你眼里已不再是今天要求你许下这一诺言的人，而成了另一个人。答应我，你决不会做这另一个人要你做的事！'"（D. 帕费特，《后期自我与道德原则》，载A. 蒙特菲奥尔编《哲学与人际关系》，伦敦，罗特利奇-凯根·保罗出版社，1973年，第137-169页）制造和接受这类"例子"，以及在更为一般的情况下，像尼采说的那样"荒谬地合理"[23]运用形式思维来思考一些平常的事物，却像没有谈论似的谈论社会世界，还有必要指出这种做法意味着和助长了对社会世界的否定吗？

故此，我们可以把帕斯卡尔对所有理性决定中最奇特、最不大可能，总之是最少社会逻辑性[24]的分析当作一个对立启发性模型来使用。该决定是决定相信（décision de croire）——打赌所

[23] F. 尼采，《偶像的黄昏》，巴黎，《法兰西信使》，1951年，第100页。

[24] 故最能引起乔恩·埃尔斯特的兴趣和评述（同前，第47-54页）。

据理由的逻辑结果。帕斯卡尔大致上是这样说的,鉴于拿上帝的存在打赌的人冒险用有限的投入换取无限的利润,所以"相信"无可置辩地成为惟一的理性策略;当然,条件是人们对理性有足够的信赖——帕斯卡尔提醒我们注意这一点,但乔恩·埃尔斯特和所有像他那样习惯于生活在纯逻辑世界里的人却断然置之脑后——以感受到这些理由。无论如何,若要理性地制定一个把"相信"建立在理性决定之上的计划,就必须要求理性自身消融在"相信"之中,要求理性参与这一完全"符合理性"的"对理性的否定":为了从理性可能引起的决定相信过渡到持久相信,亦即能够克服意识和意志的间断性的相信,人们必须求助于除理性能力之外的其他力量;只是因为理性——我们愿意相信它能导致决定相信——绝不可能持久地支持相信:

"因为我们必须知道自己的身分:我既是自动,也是精神;因此,赖以说服的手段不仅仅是证明。得到证明的事物是何其之少!证据只能说服精神。我们之最有力、最实际的证据来自习惯;习惯影响自动机(automate),而后者带动精神,且不用它作出思考。谁证明了明天将天亮,谁证明了我们将死去?还有什么比此更为实际?因此是习惯使我们信以为是;习俗造就了那么多基督徒;是习俗造就了土耳其人、异教徒、商人、士兵,等等(……)。总之,精神一旦明白真理之所在,就需要求助于习惯,以便我们充满和染上这一随时都可能摆脱我们的'相信';因为如果遇事都要出示证据,那实在是过于麻烦。必须获得一种更为方便的相信,即习惯造成的相信,因为习惯不施压制,不要技巧,不用证据,就能使我们相信事物,使我们的各种能力都倾向于这种相信,以致我们的心灵也自然地趋向它。如果人们只是信之有据,而自动机则倾向于反其道而行之,那么这还不够。故必须使我们的两个部件都能相信:一是通过理据使精神相信,这

只需精神在一生中看到理据一次即可；另一个是借助习惯使自动机相信，不允许它倾向于相反的做法[25]。”

这一对“相信”之依据的分析非常出色，可供所有竭力以表象(représentations)的观点思考“相信”的人深思，但它没有阻止帕斯卡尔陷入那些习惯于同逻各斯和逻辑学打交道的人犯的一般错误，像马克思所说，倾向于把合乎逻辑的事物当作事物的逻辑。他根据通常获得信仰的一般模型，思考有意识的信仰决定，从这一实际考虑出发，最终把实践主体的有意识决定当作产生持久倾向的实践的根源：“你想信奉基督，却不知道如何去做；你想改正不信基督的做法，要求知道补救的办法：你应该学习那些曾经同你一样束手无策、如今拿他们的全部财富打赌的人(……)。你就照他们开始时那样做，就像他们那样信而不疑，去领圣水，做弥撒，等等；当然，即使这样做将使你真的相信，乃至变得盲目愚蠢[26]。”像这样行事，仿佛意志和意识成了“不施强制，不要技巧，不用证据”就能使我们相信事物的倾向的根源，帕斯卡尔并没有触及事情的初因，后者被卷入了决定之决定的无止境的倒退之中；他把“相信”变作旨在摆脱自由的自由而自毁的决定之产物，故他必然陷入由精神自由决定的信仰之矛盾，而这一矛盾是对逻辑悖论感兴趣者所无法避免的：事实上，如伯纳德·威廉姆斯所见，即使有可能决定相信 P，也不可能既相信 P，又相信相信 P 这一事实来自于相信这一决定；结果，如果要实现相信 P 这一决定，还必须从相信 P 者的记忆中抹去该决定。换言之，相信决定若要得以成立，它必须伴随着对一个决定的遗

---

[25] 帕斯卡尔，《思想录》，第 252 页。

[26] 帕斯卡尔，同上，第 233 页。

忘，也就是说免不了要决定遗忘关于相信的决定[22]。

无需多说，所有这些矛盾都起因于按有意识决定的逻辑来思考实践这一意志。实际上，人们理解盎格鲁-撒克逊哲学家为何不得不承认自己无力区分违犯(commission)和疏忽(omission)，而这一区分对唯意志论来说至关重要：违犯行为，亦即有意识的和自觉的行为，往往只是疏忽之逐渐转化的必然结果，此类转化实是无数微小的非决定，可追溯描写为"命运"或"志趣"(经常被援引的关于"决定"的例子几乎都是决裂，这决非偶然)。但是，更深入一步，还应该看到，决定——如果有决定的话——以及作为决定之依据的"偏好体系"(système de préférences)，不仅仅取决于决定者先前的全部选择，还取决于决定者作出选择时的条件，这些条件还包括了代其决定者，即对其各种判断作出预测，从而促成其判断的人的全部选择。努力按照决定之逻辑来思考相信，所遇到的种种悖论使我们看到，相信的真正获得在于它在实践中解决了这些矛盾。"发生"意味着对发生的遗忘：相信获得之逻辑，即难以觉察的，也就是连续的和意识不到的条件作用的逻辑，既贯穿于生存条件，也体现在促使或唤起人们遵守明确的秩序方面，故它意味着对"获得"的遗忘，是对所获结果的先天性的幻想。因此没有必要求助于人的自由和名誉这一最后的庇护所，即作为决定忘记决定和自瞒真相的"自欺"，我们就能解释这一事实："相信"或任何其他文化成果的存在，在逻辑上

---

[22] B. A. O. 威廉姆斯，《决定相信》，收入《自我问题》，剑桥大学出版社，1973年，第136-151页，由J. 埃尔斯特引用，第151页。爱好悖论者会在爱或不再爱[就像《王宫广场》(La place Royale)里仅为证明自己的自由而与所爱女子分手的阿里道尔所为]的"决定"中找到又一个中意的对象。

可以是必然的，在社会学上又可以是不受条件约束的[28]。

为了承担理性行为仅以理性主体的理性意向和自由、可靠的计算为依据这一理论公设的后果，"理性行动者"理论的捍卫者便求助于人类学构成行为，但此类构成行为用归谬法驳斥了该公设，并要求我们在给选择留下可变余地的外在约束和产生于经济和社会过程的潜在倾向这两者的关系中，寻找实践行为的依据，而此类经济和社会过程大致上不可完全归并为这类具体明确的外在约束[29]。"理性行动者"理论是在"意识"的"意向"中寻找严格的经济或非经济行为之"根源"，常与一种狭隘的实践行为"理性"观结合在一起，与一种把由花费最少（经济）成本获取最大（经济）利润这一意志有意识引导的实践行为当作理性（或经济——根据该逻辑，两者实为一码事）行为的经济主义结合在一起。目的论经济主义，对实践行为作出解释，以直接和排他的方式把实践行为与被当作目的的有意识确定的经济利益联系起来，故它与以同样直接和同样排他的方式把实践行为同以同样严格的方式确定的、但被当作原因的经济利益联系起来的机械论经济主义有一个共同特点：两者都不知道实践行为除了机械论原因或有意识的目的，还可以有其他起因，并服从于某种经济逻辑而不服从严格意义上的经济利益。有一种实践行为经济，也就是说一个内在于实践行为的理由，其"根源"不在作为有

---

[28] 如同在别的场合所证明的那样（P. 布迪厄，《区别》，同前，尤见第 58-59 页），这一幻想，在生存之物质条件的主要作用以自相矛盾的、否定的和不完全的方式抵消最直接和最粗暴的经济约束时，无疑能获得实现自身的最佳条件；而且，它无疑能在各种反发生的思想中（最完美者还是由萨特提供的"原初设计"概念），得到示范性体现和强化。

[29] 实际的偏好取决于呈现出来的可能性和不可能性空间与潜在行为倾向系统之间的关系，可能性空间的任何变化决定了服从于习性逻辑的偏好的改变（参阅 P. 布迪厄，《区别》，同上，第 230 页下）。

意识计算的理性“决定”中，也不在外在于和高于行为人的机械论规定中。该经济是理性实践结构的组成部分，而理性实践是最适合于用最小成本达到某个场的逻辑所含目标，因此该经济可以按照各种各样的功能来定义，而功能之一是使金钱利润达到最大限度，而这是经济主义所惟一承认的功能[30]。换言之，由于不承认其他行为形式，而只承认理性行为或机械反应，人们也就拒绝理解所有合理的、但不是产生于深思熟虑的计划或理性计算的行为之逻辑；这类行为包含了一种客观的合目的性，但不是根据一个明确建立的目的有意识组织的；它们是可理解的和合乎逻辑的，但不是源于严密的意图和有意识的决定；它们根据将来的情况作出调整，但不是计划或方案的产物。而且，由于不承认经济理论所描述的经济是整个经济世界——在赌注和稀少性，以及所投人的资本种类等方面均不相同的各斗争场（champs de luttes）——的一种特殊情况，因此，人们拒绝阐明在追求最大特殊利润和制定一般的最优化策略（狭义的经济策略是其形式之一[31]）时无法回避的形式、内容和特殊作用点等问题。

[30] 抛弃经济主义以描述各种可能的经济域，这无异于避开与经济紧密相关的纯物质利益和非功利之间的取舍，且无异于给自己找到满足充足理由律的方法，而按充足理由律的要求，没有存在的理由、也就是说没有兴趣，或者，如果人们愿意的话，没有对游戏和赌注投入，没有幻想、卷入，那就没有行动。

[31] 场逻辑具有不变的原则，这有利于人们使用一些共同的概念，但我们看到，这种使用不是经济概念的简单的类比转移。

第三章 结构、习性、实践活动

客观主义构建的社会世界，如同奉献给观察者的一出戏，观察者就行为采取“一个视点”，将自己与对象的关系的依据引入对象，其作用仿佛仅限于认识，且所有的相互作用在认识过程中归结为一些象征性交换。此观点是从社会结构的居高位置采取的视点，从这一位置看，社会世界如同一种表象（représentation）——就如同唯心主义哲学，对这个词的用法，也如同该词在绘画中的用法——，或一种（在戏剧或音乐含义上的）表演，实践活动被看作不过是角色的动作，乐谱的演奏或计划的实施。作为实践活动的实践的理论与实证主义唯物论相反，它提醒我们，认识的对象是构成的（construit），而不是被动记录的；它也与理智主义唯心论相反，它告诉我们，这一构成的原则是有结构的和促结构化的行为倾向系统（système des dispositions），即习性，该系统构成于实践活动，并总是趋向实践功能。的确，随同《费尔巴哈论纲》的作者马克思，人们能够放弃客观主义唯心论据以对待世界的极端观点：它组织世界，但无须把对世界的领悟的“积极方面”留给世界，将认识简化为一种记录；要放弃这一观点，人们只需进入“实践活动本身”，也就是说置身于同世界的实践关系之中，这是以事先占据和主动的方式存在于世界，世界则由此让我们接受它的存在，连同它的紧迫问题、它的要做或要说的事情、它的供人评说的事物，而它的这种存在

直接支配着我们的言行，决不会像一场演出那样展开。客观主义是与原初经验的决裂和客观关系的构成所必需的阶段，当它把这些关系当作已经在个人和集体历史之外形成的现实事物而使它们实体化时必然会导致结构实在论。所以关键是摆脱这种结构实在论，而又不重新陷人完全不可能阐明社会世界之必然性的主观主义。为此必须回到实践中来，因为实践是实施结果和实施方法、历史实践的客观化产物和身体化产物、结构和习性的辩证所在[①]。

条件制约与特定的一类生存条件相结合，生成习性(habitus)。习性是持久的、可转换的潜在行为倾向系统，是一些有结构的结构，倾向于作为促结构化的结构发挥作用，也就是说作为实践活动和表象的生成和组织原则起作用，而由其生成和组织的实践活动和表象活动能够客观地适应自身的意图，而不用设定有意识的目的和特地掌握达到这些目的所必需的程序，故这些实践和表象活动是客观地得到“调节”并“合乎规则”，而不是

① 不合常情的是，对客观主义构建所固有的预设的阐明因有些人的努力而被延迟了。这些人——无论在语言学领域还是在人类学领域——，没有简单地回复到一个既无约束又无根基的纯粹主体的自由选择，而是尝试“改正”结构主义模型，求助于“语境”或“情境”，以阐明各种变化、例外和意外(而不是像结构主义者那样，将它们变成纳人结构的简单变体)，并因此而没有彻底地质疑客观主义思维方式。因此，所谓的情境分析法在于“观察处于不同社会境遇中的人”，以确定“个人如何能在一个具体的社会结构范围内进行选择”[参阅 M.格鲁克曼，《英国社会人类学中的民族志材料》，载《社会学杂志》，IX(1)，1961 年 3 月，第 5-17 页；并参阅 J.范·维尔森，《亲属关系策略：汤加莱克萨德人中的社会操纵研究》，曼彻斯特，曼彻斯特大学出版社，1964 年，1971 年再版]，仍然没有摆脱规则与例外的抉择；对此，利奇(常为情景分析法的赞同者所引用)说得非常明白：“我认定能使所有社会行为的途径严格制度化的结构系统是不可能存在的。在任何可行的系统中，应该存在一个允许个人进行自由选择以利用系统为自己服务的领域”(E.利奇，《论双重隶属体系的某些被忽略的方面》，载《人》，第 62 期，1962 年，第 133 页)。

服从某些规则的结果，也正因为如此，它们是集体地协调一致，却又不是乐队指挥的组织作用的产物[②]。

习性的反应完全可能伴随着一种策略计算，该策略计算倾向于按有意识的方式，实施习性按另一种方式进行的运算。习性的运算方式是对既往结果变成预期目标的可能性进行估计。虽说如此，习性反应首先是排除任何计算，它取决于直接铭刻于现时的客观可能性——要做或不要做某事、要说或不要说某事——，取决于排除了慎重考虑而迫切要求变成现实的可能的将要到来（à venir），此“将要到来”完全不同于作为“绝对可能性”（absolute Möglichkeit）的未来（futur），按黑格尔（或萨特）所说，后者是由“消极自由”的纯计划来设定的。对于实践活动来说，刺激并不存在于它的客观性亦即有条件的和约定的诱发因素之中，它只有在遇到习惯于辨认出它的行为人时才能起作用[③]。实践世界是在与作为认知和促动结构系统的习性的关系中形成的，它是一个目的已经实现的世界，是使用方法或遵循的

---

② 为概念而谈论概念，这种做法应能避免，但这样就可能要冒过于概括化和形式化的风险。习性的概念因其全部历史用途而常常用来表示一个习得的、持久的和生成性的潜在行为倾向系统，它同一切行为倾向概念一样，其价值恐怕主要在于它排除了那些虚假的问题和虚假的解决办法，在于它有助于人们更适当地提出或解决问题，还在于它引出了真正意义上的科学疑难。

③ 一个对象之属性的结构性特征（relief structural），是使一种属性（比如颜色或形状）“在对包含此属性的所指（signifié）进行任何语义处理时更容易被考虑的特性”（J.F.勒尼，《心理语义学》，巴黎，法国大学出版社，1979年，第190页以下）；这种结构性特征概念如同在另一种语境中与之等同的韦伯的“平均可能性”概念，是一种抽象，因为特征因倾向性而异，但它记录了知觉的客观限定因素的存在，使人们得以摆脱纯粹的主观主义。情境特性及行动目的自由创造这一幻想，或许能在任何条件刺激所固有的循环上得到表面上的证明，因为按照该循环的要求，习性若要产生客观上属于其“公式”的反应，就只有将自己的诱发功能赋予情境，亦即按习性的原则组织情境，使情境作为与一种究问现实的特殊方式相关的问题而存在。

步骤，同时是一个具有“永久的目的论性质”（胡塞尔语）的对象的世界，是工具或制度；这是因为一个任意条件（索绪尔或莫斯语）固有的规则性往往显得是必然的，甚至是自然的，原因是这类规则性是为理解它们而使用的感知和评价图式的基础。

如果说在科学地构成的客观可能性（例如获得某种财富的可能性）和主观希望（“动机”和“需要”）之间，人们能有规律地观察到一种非常密切的关联，那不是因为行为人根据对成功可能性的正确估计，有意识地调整其希望——就像赌者根据关于赢率的可靠消息调整其赌法一样。事实上，潜在的行为倾向是由客观条件包含的可能性和不可能性、自由和必然、方便和忌讳所持久地灌输的（科学还通过统计规律性把此类灌输理解为客观地与某个集团或阶级相关的可能性），产生一些客观上与这些条件相容的、可以说预先适应这些条件之要求的行为倾向，所以最不可能的实践活动，作为不可想像的事物，未经任何考虑就被习性排除在外，因为习性直接服从了这样一个法则：乐意做令人不快却又非做不可的事，也就是说拒绝被拒绝的事，愿意做不可避免的事。习性，作为被乐意服从的必然性，其生成条件本身致使它产生的预测无视对任何概率计算的有效性所作的限制，也就是经验的条件没有被改变：与每次实验之后根据严格的计算规则加以修正的科学推算不同，习性的预测是一种建立在既往经验之上的实践假设，对最初的经验特别倚重。的确，一组特定的生存条件所特有的结构，通过相对独立的家庭经济和家庭关系施加不可避免的经济和社会影响，更确切地说，通过这一外部必然性（男女分工形式、物质世界、消费方式、亲属关系等等）在家庭中的特有表现，产生了各种习性结构，而这些习性结构反过来又成为感知和评价任何未来经验的依据。

习性是历史的产物，按照历史产生的图式，产生个人的和集

体的、因而是历史的实践活动；它确保既往经验的有效存在，这些既往经验以感知、思维和行为图式的形式储存于每个人身上，与各种形式规则和明确的规范相比，能更加可靠地保证实践活动的一致性和它们历时而不变的特性[④]。潜在行为倾向系统是继存于现时，并能在按其原则结构化的实践活动中现时化而延续于将来的过去，是外在必然性（不可归结为情势的直接约束）法则借以持续实施的内在法则，因此该系统是主观主义赋予社会实践活动但又无法加以解释的连续性和规则性的根源，也是机械论社会学主义的外来和即时决定因素，以及自发主义主观论的纯内在但也是即时的限定所无法解释的规则性变化的原由。由于无须在外在于身体的系统先前状态的力量和内在力量即当时产生于自由决定的各种动机之间作出选择，内在行为倾向，亦即外在性的内在化，能使外在力量起作用，但必须遵循内含这些外在力量的机体的特殊逻辑，也就是以持久的、系统的和非机械的方式起作用。作为习得的生成图式系统，习性使在习性的特定产生条件之固有范围内形成的各种思想、各种感知和各种行为的自由产生成为可能，而且只能使这类思想、感知和行

---

④ 在支配关系（和经济或象征资本）的再生产未受到客观机制保证的社会组织中，为维持人际依存关系而做的不懈努力，如果不能依托由社会形成的并因得到个人或集体确认而不断被强化的习性的恒定性，那就注定要失败：在这种情况下，社会秩序的基础主要是支配头脑和习性的秩序，也就是说，集团所占有的并事先符合集团要求的机制所起的作用，是使集体记忆现实化，使前人的知识在后来者身上得以再生产。集团具有维持从而确保其本质的倾向，这种倾向在一个比“家族传统”远为内在的层次上发挥作用：家族传统的恒久性需要一种得到有意识维持的忠诚，还需要一些维护人，故具有一种与习性的策略无缘的刻板，而习性则能在面临新的情境时创造新的方法来履行原先的职能；这种倾向也比行为人用来特意影响其未来并按过去之形象造就未来的有意识策略更为内在，此类有意识策略，举例来说，有遗嘱里的条文，甚至各种明文规定，这些东西不过是要求遵守秩序，亦即或然性，而行为人所做的只是增加其有效性。

为的自由产生成为可能。产生习性的结构借助习性支配实践行为，但途径不是机械决定论，而是通过原初为习性的生成物规定的约束和限制。作为无穷的但受到严格限制的生成力，习性并非难以想像，除非人们无法摆脱习性力求超越的两者择一：是决定论还是自由，是条件束缚还是创造性，是意识还是无意识，是个人还是社会。因为习性是一种无穷的生成能力，能完全自由地(有所限制)生成产品——思想、感知、表述、行为——，但这些产品总是受限于习性生成所处的历史和社会条件，习性所确保的受条件支配的和有条件的自由不同于无法预期的创新，也有异于和原初条件的机械再生产。

最具欺骗性的是这样一种回顾性幻想，这种幻想展示人生的全部踪迹，例如一位艺术家的全部作品，或一部传记的全部事件，这就像是先于他们存在的本质得到了具体化：某种艺术风格的真实并非萌生于原初灵感，而是在客观化意图和已经客观化的意图的辩证关系中被定义和不断得到重新定义的。同样，只有拿那些仅仅通过一个具有特定思维图式的人而存在且仅对他来说显得重要的问题，与应用这同一些图式而获得的且能改变这些图式的解决办法进行对照，才能形成统一的意义，该统一的意义事后看起来先于行为和显示最终意义的作品，回过去把时间系列的不同阶段变成简单的预备性开端。由同一种习性(或一些同类习性，比如统一某集团或社会阶层生活方式的习性)产生的作品系统或实践行为系统的生成，不能被描述为一种始终是自我同一的单一本质的自主发展，也不能被描述为连续的创新，这是因为这类系统是在习性与事件的必要而又无法预料的对照之中并由这种对照来实现的；事件只有在习性使其摆脱意外之事的偶发性，使其成为问题，并将自己的解决方法的原理应用于该问题的情况下，才会对习性施加适当的激励。还因为习

性如同任何创造技术，能用来生成无限的、相对不可预料（比如相同的境遇）但在多样性方面有限的实践活动。总之，作为特定的一类客观规则性的产物，习性趋向于生成各种“合理的”、“符合常识[5]”的行为，但这类行为只有在上述规则性的范围内才是可能的，而且完全有可能得到认可，因为它们客观上符合某个特定领域的特定逻辑，预示了该领域的客观未来。与此同时，习性又趋向于“不施强制、不耍技巧、不用证据地”排除所有的“荒唐事”，亦即所有因与客观条件不相容而被否定的行为。

实践活动趋向于再生产其生成原则之产生条件的内在规则性，同时又使自己符合由构成习性的认知和促动结构定义的情境所包含的作为客观可能性的要求，所以实践活动不可能由看起来会引发实践活动的现时条件推断出来，也不可能由产生习性这一实践活动的持久生成原则的过去条件推断出来。如果要对实践活动作出解释，只有把产生实践活动的习性赖以形成的社会条件与习性被应用时的社会条件联系起来，也就是说必须通过科学的工作，把习性在实践中并借助实践隐蔽地建立起来的这两种社会世界状态联系起来。“无意识”可以不用建立这种关系：历史生成客观结构，并使其在准自然中亦即习性中具体化，从而生产历史，而“无意识”从来只是对历史本身生产的历史

---

[5] “这种主观的、可变的或然性，有时排除怀疑，产生一种特殊的（sui generis）确定性，有时显得像是一种摇曳不定的亮光；它就是我们称为哲学概率的东西，因为它取决于我们据以阐述事物的秩序和依据的那种高级能力。这种模糊的或然性感觉存在于一切有理性的人身上；它决定了或者至少证明了所谓不可动摇的常识信念”（A.库尔诺，《认识的基础与哲学批判的特征》，巴黎，阿歇特出版社，1922年，第70页，1851年初版）。

的遗忘[⑤]。作为身体化的、成为自然的、也因此被遗忘了的历史，习性是习性赖以产生的全部过去的有效在场。因此，它使实践活动相对独立于直接现时的外在决定因素。这种独立性是被作用的和起作用的过去的独立性，该过去具有累积资本的作用，它来自于历史产生的历史，从而确保变化过程中的恒定性，而正是这一变化过程造就了作为世界中的世界的个体行为人。由于习性是既无意识又无意志的自发性，故它不同于机械的必然，也不同于反省的自由，不同于机械论的无历史事物，也不同于唯理论的"无惰性"主体。

因此，对于只愿意认识自明的意识行为或被规定为外在世界的事物的二元论观点，应该用行为的实践逻辑反对之。该行为逻辑使历史的两种客观化发生对峙，一种是身体的客观化，另一种是制度的客观化，或者说——实为一码事——使两种资本状态发生对立，一种是客观化了的资本状态，另一种是身体化了的资本状态，而这两种状态造成了一种相对于必然性及其紧迫性的距离。此逻辑的一种范例形式见于表达倾向和制定的表达手段(形态学、句法、词汇工具，以及文学体裁，等等)的辩证关系，例如有规则即兴作品的无意创造。高明的演说家不断被他的言辞所超越，他借助自己的言辞，像尼古拉·哈特曼所说的那样维持着"驱动"和"被驱动"的关系，在演说中发现演说的诱因，

⑥ "我们每一个人身上不同程度地都有一个过去的人，只是程度不同而已；出于必然，这个过去的人在我们身上占主导地位，因为同这一塑造我们和产生我们的漫长过去相比，现时委实微不足道。只是我们并不感觉到这个过去的人，因为年深日久，此人已扎根于我们；他是我们身上的无意识部分。因此，人们往往无视其存在，也不考虑其合法要求。相反，对于文明的最新成果，我们都有一种强烈的感觉，这是因为这些成果是最新的，所以还来不及在无意识中生根"(E.涂尔干，《法国的教育演变》，巴黎，阿尔康出版社，1938年，第16页)。

演说逐步向前，如同一列自带轨道的火车[⑦]。换言之，演说是按照一种并非被有意识掌握的实施方法进行的，故包含了超越演说家随意的"客观意图"（经院哲学语），不断为生产演说提供新的适当刺激，其作用如同"精神机械"的实施方法。诙谐语（mot d'esprit）之所以具有明显的不可预见性和后效必然性，是因为新颖的构思显示出久藏的智能，但它必须以一种习性为前提，这种习性对客观上可加使用的表达方式熟谙到为表达方式所驾驭的地步，一旦实现表达方式必然包含的最不寻常的可能性，它便表现出相对于表达方式的自由。语言和"利益集团用语"（mots de la tribut）的意义辩证关系是一种特殊情况，尤其能说明习性和制度，亦即过去历史的两种客观化方式的辩证关系：过去的历史不间断地生成一个必然会像诙谐语那样显得既是前所未闻又是不可避免的历史。

习性是持久地配备了有规则即兴之作的生成动力，作为实践感（sens pratique），它使制度中的客观化意义（sens objectivé）恢复活力。集体历史的产品，亦即客观结构，若要以持久的和调适的行为倾向——客观结构的运行条件——这一形式再生成，就离不开反复灌输和据为己有这样的工作，而习性就是这种工作的产品，它形成于一种特殊的历史，将它的特殊逻辑施加于身体化（incorporation），行为人则通过这种身体化使自己从属于制度中客观化了的历史。故此，习性能使行为人生活于制度之中，在实践中占有制度，从而使制度保持活力、生机和效力，不断地使它们摆脱无效和衰竭状态，通过方法是使得被弃于其中的意义复活，方法是对制度加以修正和改变，因为修正和改变是重新

⑦ R.吕耶尔，《意识的悖论与自动性的局限》，巴黎，阿尔班-米歇尔出版社，1966年，第136页。

活化之补偿和条件。习性更是制度藉以得到充分实现的东西：身体化能发挥身体的本领，认真对待以言行事的社会魔法，其功效能使国王、银行家和教士成为人格化的世袭君主政体、金融资本主义或教会。物占有其所有者，化为一个生成结构，生成种种完全符合其逻辑和要求的实践活动。人们——比如马克思——之所以有充分理由认为，“世袭财产继承人即长子属于土地”，“土地承袭于长子”，或者资本家“其人”是资本的“人格化”，是因为有了这样一个纯粹是社会的和几乎是魔法的社会化过程，此社会化过程起始于标记行为，后者把个人制定为拥有全部相关特权和义务的长子、遗产继承人、继任人、基督徒，或简单的男人，尔后该过程又因为能把制度差异转变为自然区别的社会待遇而得到延续、强化和确认，从而产生一些被持久地铭刻于身体和信仰中的、也因此而非常实在的效果。制度，即使涉及到经济，若要变得完备和完全可行，就必须在事物中，也就是在一个特定场的超越特定行为人的逻辑中被持久地客观化，此外还必须在身体中，也就是在趋向于承认和实施这个场的内在要求的持久行为倾向中被持久地客观化。

只有当习性是同一历史，更确切说是在一些习性和结构中被客观化的同一历史的身体化时，习性所产生的实践活动才是相通的和直接适合结构的，在客观上也才是协调的，并具有统一的和系统的、超越主观意图和有意识个人或集体计划的客观意义。实践感和经客观化的意义的一致所产生的一个基本效果，是生成一个常识世界，该世界具有直接明证性，同时还具有客观性，而保证这一客观性的是实践活动和世界意义的一致，亦即各种经验的协调和每一经验由于类似或相同经验之个人或集体的（比如在节日里）、即兴的或规定的（名言、谚语）表现而获得的不断强化。

在同一类生存条件中和社会制约因素范围内观察到的习性的同质性，使实践活动和作品变得直接可知和可以预见，故被认为确凿无疑和不言而喻；因习性之故，即使没有意图，也可产生并辨识实践活动和作品⑧。日常实践活动是自动的和非主观的，是有所意指而无表意意图，故适合于一种同样是自动的和非主观的理解，它们所表达的客观意图的再现丝毫不需要"重新激活"行为人的"生活"意图，也丝毫不需要备受现象学家和所有持"参与论"历史观或社会学观点者重视的"向他人的意向转移"，同样不需要对他人意图进行默示的或明言的讯问("你想说什么?")。"意识之相通"意味着"无意识"之一致(亦即语言和文化能力的一致)。对实践活动和作品的客观意图的辨识与生活经验的"重建"(即狄尔泰最先说的 Nachbildung)毫不相干，也与"意图"——并非是它们的实际起因——具有的个性特征之无用而又不可靠的重建毫不相干。

集团或阶级习性的客观一致源于生存条件的一致性，致使实践活动能在客观上趋于一致，而无须任何策略考虑和有意识地参照某种规范，而且使它们在没有任何直接互相作用，特别是

⑧ 主观主义以及常常被其掩盖的意识道德主义(或反省)的一大功劳，是在把服从于世界之客观诉求的行为斥为"不真正切己的"(inauthentique)分析中(不管是对日常或"常人"生存方式的海德格尔分析，还是对"严肃精神"的萨特分析)，用归谬法论证了在一个关于自由的设计中重新获得全部预定意义及客观限定性的"真正切己"生存状态的实践不可能性：对"真正切己性"的纯道德追求是有些人的特权，这些人有闲暇思考，不须要省去"不真正切己"行为省去的思考。

没有任何明确协商的情况下能够相互调整——相互作用自身的形式来自于客观结构，后者产生了处在相互作用中的行为人的潜在行为倾向，并通过行为倾向规定了行为人在相互作用中与在其他场合的相对位置[9]。莱布尼茨说："想像一下，有两只时钟或怀表，走时完全一致。做到这一点能有三种方法。第一种是互相影响；第二种是配备一位能干的工匠来矫正时钟，使它们时刻保持一致；第三种是把这两只时钟造得精湛无比，分秒不差，保证它们以后走得完全一致[10]。"这种没有乐队指挥的协调，即使少了任何个人计划所起的自发或强加的组织作用，也能赋予实践活动以规律性、统一性和系统性；但是，只要人们不了解这种协调的真正原因，就会被迫陷入朴素人工论，只承认有意识协调这一具有统一作用的原则[11]：同一集团成员，或者——在一个分化的社会里——同一阶级成员的实践活动，总是比行为人自己知道的和希望的具有协调性，或者相反，而这是因为每个人"遵循自己的规则"，"却又与他人相协调"。习性不过是一个内

---

⑨ 一切形式的偶因论幻想都倾向于将实践活动直接与情境属性联系起来，尽管如此，我们必须指出，"人际"关系从来只是表面上的人与人的关系，且相互作用的本质决不会全部存在于相互作用中（这一点为人们所遗忘，因为人们在将聚合在一起的个人或他们所属集团之间的关系的客观结构——亦即距离和等级体系——简化为他们在一种情境和一个具体集团中的相互作用的现状结构时，往往用受实验控制的情境特征，比如在参与者空间中的相对位置或所用手段之性质，来解释在一种实验性相互作用中发生的一切）。

⑩ 莱布尼茨，《对实体传递系统的第二次解释》（1696），收入《哲学全集》，第二卷，P. 雅内编，巴黎，德拉德朗热出版社，1866 年，第 548 页。

⑪ 因此，由于不知道集团或阶级整体化之最可靠但也最隐蔽的依据，一些人就会否定统治阶级的一体性，而证据只有一个，即不可能经验地确定该阶级的成员具有一种明晰的、经协调乃至合谋而特意强加的政策，而另一些人则去研究意识的觉醒，亦即革命的 cogito（我思），这种觉醒形成了工人阶级，将其组织成"自为阶级"，即被统治阶级一体性之惟一可能的依据。

在规律(lex insita),此规律由相同的历史印入身体,它不但是行为协调的条件,而且是协调行为的条件[12]。的确,行为人自己有意识实施的矫正和调整意味着对一个共同规约的掌握,集体动员的事业若要取得成功,动员人(预言家、鼓动者等)的习性和那些从动员人言行中认出自己的人所具有的行为倾向就必须有最低限度的一致,特别是必须具有一种能促使行为倾向自发协调的聚合趋势。

> 毋庸置疑,全部旨在组织一次集体行动所做的动员必须考虑到潜在行为倾向和机遇在每个行为人——不管是动员人还被动员人——身上的辩证关系(习性的滞后作用恐怕是机遇和在抓住机遇方面具有的倾向之间的差距的根据之一;该差距致使机遇被错过,特别是使人们没有能力按照其他感知和思维范畴来思考历史危机,而只能按照过去的感知和思维范畴——即使该过去是革命的——来思考历史危机);还必须考虑到因为服从部分或完全相同的客观必然性而在客观上协调的行为倾向之间的客观协调性。无论如何,一个非常危险的做法是根据个人行为模式思考集体行为,无视动员制度(其自身的历史和特殊的组织,等等)的相对独立的逻辑及其运作时所处的制度化或非制度化环境对集体行为的全部作用。

社会学把所有源于相同客观条件、故具有相同习性的生物

[12] 人们理解,舞蹈是一个说明同质事物同步和异质事物配合的特别精彩的特殊例子,它适用于象征集团的一体化,并通过这种象征作用来强化集团的一体化。

学意义上的个体视为同一:(自在的)社会阶级,作为具有相同或相似生存状况和条件的阶层,不可分地是一类具有相同习性的生物学意义上的个体,该相同习性作为行为倾向系统,为相同条件的全部产品所共有。虽然同一阶级的全部成员(甚至其中两个成员)不可能按相同的顺序作过相同的试验,但有一点可以肯定,即同一阶级的任何成员,与另一阶级的任何一个成员相比,更有可能面对本阶级成员最常见的境况:科学以获取财产、服务和权力的可能性这一形式把握的客观结构,通过总是趋于一致的经验,使社会环境获得其特征——施展才能之路"阻塞"、职位"不可企及"或"前途暗淡",由此不断灌输一种"真实相似估算术"(莱布尼茨语),也就是对客观未来(avenir objectif)的预期,而这种预期,作为现实感或现实事物意识,大概是客观结构有效性之最隐秘的原由。

为了确定阶级习性和个体习性之间的关系[个体习性与直接赋予直接感知(个别直观)和由社会指定并承认(专名、法人资格等等)的有机个体性是不可分的],我们可以把阶级(或集团)习性——也就是表现或反映阶级(或集团)的个体习性——视为一个主观的但不是个体的内在化结构系统,这些内在化结构是共同的感知、理解和行为图式,它们组成了任何客观化和任何统觉(aperception)的条件;而且可以把个别的实践活动和对世界的关照的完全无个性和可替代性,作为实践活动的客观协调和对世界的关照的单一性的依据。但这样做等于把所有的实践活动,或按照相同图式生产的表象,当作是非个性的和可以互换的,如同对空间的个别直观。而依康德之见,这种直观不能反映经验自我的任何特殊性。事实上,这是一种相同性关系,也就是一致性中的多样性(反映了习性产生之社会条件所特有的一致性中的多样性),使同一阶级不同成

员的个别习性趋于统一：各个体行为倾向系统是其他个体行为倾向系统的结构变体，表现了在阶级内部和社会轨迹中的位置的特殊性。“个人”风格，亦即同一习性的全部产物——实践活动或作品——带有的标记，从来只是对一个时代或一个阶级固有风格的偏离，因此它不仅通过协调，就像在黑格尔看来没有“风格”的菲迪亚斯（Phidias）所为，还通过产生“风格”的差异，与共同的风格联系在一起。

个体习性之间的差异原则源自于社会轨迹（trajectoire sociale）的特殊性，与社会轨迹相对应的是按年代顺序排列的和不能互相化约的决定因素系列：习性时刻都在按先前经验生产的结构使新的经验结构化，而新的经验在由其选择权力确定的范围内，对先前经验产生的结构施加影响；习性从而对在统计学上为同一阶级所共有的经验进行整合，该整合受先前经验支配，是独一的[13]。先前经验具有特殊的影响，这从本质上讲，是因为习性需要保证自身的稳定，抵御它在新的信息之间进行选择的过程中出现的变化；习性在新的信息之间进行选择，在受到意外或必然威胁时就会排斥那些危及累积信息的信息，尤其会阻止这类信息的危害：比如内婚制（homogamie），可视为“选择”的范例。借助“选择”，习性倾向于偏袒那些能使之得到强化的经验（如同这样一个经验事实：人们总倾向于与具有相同观点的人谈论政治）。习性在能与之交往的处所之间、事件之间、人之间进行选择，通过这种选择，使自己躲过危机和免遭质疑，确保自己有一个尽可能预先适应的环境，也就是说，一个相对稳定的、能强化其倾向的情境域，并提供最有利于它之产品的市场。还是

---

[13] 与个人及其所属世系的轨迹联系在一起的变量可形成无数的组合。人们不难发现，这些不可计数的组合能说明个人差异的不可枚举性。

在习性——一切"选择"的非经选择的原则——最具有悖论色彩的特性之中，存在着为忌避信息而必需信息这一悖论的解决方法：习性的感知和评价图式是所有忌避策略的根源，这些策略很大一部分是非意识和非有意忌避的产物，而不管它自动产自于生存条件（如产自于空间差别），还是源自于一种策略意图（比如出于忌避"结交坏人"或"阅读坏书"这类意图），但承担责任者应是由相同条件造就的成年人自己。

策略能用来对付习性生产的不可预测而又不断更新的境况，即使它看似实现了明晰的目的，也只是从表面上看它是由未来决定的：策略的取向取决于对其自身结果的预测，并因此助长了目的论幻觉，这实际上是因为策略总是倾向于再生产那些生产策略的客观结构，决定策略的是策略生成原则的以往生产条件，也就是说，策略是由相同的或可替换的以往实践活动之已经实现的"未来"决定的，此未来与策略的未来重合——只要策略在其中发生作用的结构与生产策略的客观结构同一或等同。例如，在具有相同习性的两个或两组行为人（即 A 与 B）的相互作用中，每个（组）行为人的作用（即 A 的作用 a1），好像是根据该作用所引起的任何具有相同习性的行为人的反应（即 B 对 a1 的反应 b1）来组织的。因此，该作用客观上意味着对于此反应转而引起的反应（即对 b1 的反应 a2）的预期。但是，目的论描述仅适用于一个对其他行动者的偏好和能力了如指掌的行动者，根据这种描述，每个行为的目的是使对该行为引起的反应的反应成为可能（个体 A 实施行为 a1，比如馈赠，促使个体 B 决定产生行为 b1，即回赠，并因此而能完成行为 a2，即馈赠中的许诺）。这样的描述与机械论描述一样幼稚，后者把行为和回应都变成

由一个机械装置生产的程序化行为系列的各个阶段[14]。习性隐含着能克服无主观意图的客观意义悖论的方法:习性是这些客观上像策略那样有一定安排但不是真正的策略意图之产物的一连串"做法"的根源——这至少表明此类做法必须被把握为可能的策略之一[15]。组成客观策略的定向有序行为系列的每个阶段看起来取决于对未来,尤其是对其自身结果的预期(这解释了策略概念使用的合法性),这是因为由习性生成的、并受制于其生成原则的以往生产条件的实践活动预先就适应了客观条件——只要习性发挥作用时的条件相等或相似于习性得以构成的条件——,而与客观条件的完全和即时成功的适配就造成了最完整的目的论或——这是同一回事——自我调控的机械论的幻觉。

不合常情的是,在这种由习性实施的对未来的虚假预期中,过去的在场仅在两种情况下最为明显:一是对可能的将来的感觉被否定;二是因滞后效应而与客观机会不相适应的潜在行为倾向(马克思所重视的堂吉诃德就是一例)得到消极的回报,因为潜在行为倾向实际遇到的环境与其在客观上适应的环境相去

⑭ 一种机械论实践理论视实践为机械反应,后者直接取决于先前条件,并能完全简约为预定蒙太奇的机械性运作,而且应假设这种预定蒙太奇是无穷尽的,就像偶发性刺激结构,能从外部诱发。若要估量这种实践理论所遇到的困难,我们只消提及一位民族学家从事的伟大而无望的工作:这位民族学家具有实证主义者的可嘉勇气,对其妻子在厨房里的活动观察了20分钟,记录下480个基本行为单位,科学要处理的"插曲",经他估计,每个行为人每天就有20000个基本行为单位,对一个由几百类行为人组成的集团来说,则是几百万。(参阅M.哈里斯,《文化现象的性质》,纽约,兰登出版社,1964年,第74-75页)

⑮ 最有效的策略往往是客观上符合客观结构的习性,在不作任何计算的情况下,在对最"真实"的诚意的幻想中生成的策略:这些不带策略性计算的策略,给那些勉强可说是此类策略的执行者带来巨大的次要利润,确保社会对非功利性表象的赞许。

甚远[16]。的确，借用以习性形式出现的初级条件约束的效应之残余，也照样能说明潜在行为倾向的不合时宜的运作，以及实践活动客观上适应过去的或废除的条件这类情况。集团具有延续自身存在的倾向，原因之一是组成集团的行为人具有持久的潜在行为倾向，而这类倾向能在产生它们的经济和社会条件消失后继续存在；因此集团延续自身存在的倾向可以是适应和不适应、反抗和顺从的根由。

潜在行为倾向和条件之间的关系还有其他可能的形式，我们只须回想一下这些形式，便能把习性预先适应客观条件这一现象当作一种"特殊的可能情况"，从而避免无意中使准完善再生产的准循环关系的模型一般化，而这样的再生产关系模型只有在习性的生产条件和习性的运作条件一致或相似的情况下才有价值。在这一特殊情况下，由客观条件和一种有倾向性地适合这些条件的教育作用所持久灌输的潜在行为倾向，趋向于生成客观上与这些条件相容的实践活动，以及预先适应这些条件之客观要求的期待(amor fati，注定的爱好[17])。因此，潜在行为倾向趋向于在没有任何理性计算和任何对成功机会的有意识估计的情况下，确保两种可能性直接相符：一种可能性是(在附带或不附带希望、期待、担心等主观体验的情况下)被赋予事件的

---

⑯ 代间冲突绝非按照一些自然属性划分的年龄类别的对立，而是按照不同的代生存方式，也就是说由生存状况产生的习性的对立：生存状况使人们接受关于不可能性、可能性和或然性的不同定义，结果是有些实践行为，一些人觉得它们不可思议或令人愤慨，而另一些则感到非常自然或合情合理，反过来也一样。

⑰ 在心理学著述中，可以找到尝试直接验证这一关系的例子(参阅 E. 布伦斯威克，《心理学实验的系统和表征设计》，收入 J. 内门编《伯克利数学统计和概率研讨会记录汇编》，伯克利，加利福尼亚大学出版社，1949 年，第 143-203 页；M. G. 普雷斯顿和 P. 巴拉特，《美国心理学杂志》(61)，1948 年，第 183-193 页；F. 阿特尼弗，《实验心理学杂志》，46(2)，1953 年，第 81-86 页)。

先验或事先可能性，另一种是从过去经验出发确立的经验或事后可能性。如此，潜在行为倾向能帮助我们理解，建立在一个（默认的）公设之上的经济模型，能相当正确地解释那些没有把对客观可能性的认知当作原则的实践活动，这个公设是：在"客观上平均存在的""总体（"类型"）可能性"和"主观期待[18]"之间，以及——比如说——在投资或投资倾向和预期的或过去实际获得的利润之间，如马克斯·韦伯所说，有一种"明白易懂的因果关系"。

马克斯·韦伯提醒人们注意，根据"客观有效性[19]""合理"取向的理性行为，是在行为人"了解所有的境况和所有个人意图的情况下才可能展开[20]"的行为。也就是说，在了解"学者认为有效"的东西的情况下才可能发生，因为惟有学者才能通过计算，构建在完全知情的情况下实现的行为应该符合的客观可能性系统，而这一看法清楚地表明，纯粹的理性行为模型不能被视为对实践的人类学描述。这不只是因为实际行为人只是在例外情况下才能掌握完整的材料和理性行为所必需的评价技术。除了例外情况——行为人了解能得到不同市场保证的利润，其理性行为的（经济和文化）条件均已具备——，实践活动并不取决于平均利润机会这一仅仅因计算而存在的抽象且不现实的概念，而是取决于单个行为人或一组行为人按其资本所拥有的特殊机会，该资本在此应理解为获得理论上向所有人提供机会的工具。

经济理论只考虑不确定的和可以互换的行为人对

⑱ 参阅 M. 韦伯，《论科学的理论》，J. 弗劳德译，巴黎，普隆出版社，1965 年，第 348 页。

⑲ M. 韦伯，同上，第 335-336 页。

⑳ M. 韦伯，《经济与社会》，巴黎，普隆出版社，1967 年，第 1 卷，第 6 页。

"潜在机会"的理性"反应"(responses to potential opportunities)。更确切地说,是只考虑对平均机会(比如由不同市场保证的"平均利润率")的理性"反应"。它把经济的内在法则转变为适当经济实践的普遍规范,从而掩盖了这样一个事实:作为适当经济实践之条件的"理性"习性是一种特殊经济条件的产物,该特殊的经济条件取决于是否拥有为实际抓住形式上向所有的人提供的"潜在机会"而必需的经济和文化资本;同时还掩盖了另一个事实:相同的潜在行为倾向通过使在经济和文化上最无实力者适应生成行为倾向的特殊条件,从而使他们不大可能或不可能适应经济大世界的总体要求(比如计算或预测),最后促使他们接受由这种不适应即他们的不利条件造成的消极结果。总之,估算和抓住机会这一技艺,借助某种实际推理来超越未来乃至通过某种经过计算的冒险拿"可能"来赌"很有可能"这样的本领,都是只有在某些条件下亦即某些社会条件下才能获得的行为倾向。如同投资倾向或冒险意识,经济信息与对经济的支配权力有关,这是因为获得该信息的倾向取决于成功利用的机会,而获得该信息的机会取决于成功利用该信息的机会;还因为经济能力远不是在某些条件下获得的单纯的技术本领,而是像任何能力(语言、政治等)一样,是对经济有支配权力的人所具有的得到默认的一种权力,或者按字索义,是一种法定属性。

虚拟经验(例如童话经验)使社会现实意识失效,故只有在虚拟经验中,社会世界才表现为一个面对任何可能主体的可能

性域。行为人根据可及和不可及、“对我们”和“不对我们”这种区分的具体征象(indice concret)得到规定,而这种区分同神圣与世俗的区分一样是基本的区分,并得到同样基本的承认。由权利规定的对未来的优先购买权,以及对某些得到权利保证的可能性的垄断,不过是全部所获机会的有明确担保的样式,正是由这些单个机会开始,现时的力量对比投射到未来,反过来支配现时的行为倾向,特别是对未来的行为倾向。事实上,单个行为人与未来保持的并支配其现时行为倾向的实践关系,是在两个方面的关系中得到规定的:一方面是其习性,尤其是时间结构和对未来的潜在行为倾向,而这种行为倾向是在与一个特定的可能性域的特有关系的持续过程中形成的,而另一方面是社会世界客观上给予该行为人的机会之特定状况。与可能性的关系是一种与权力的关系;可能的未来之意识是在与一个结构化世界的持久关系中形成的,该世界的结构化是按照(对我们来说的)可能性和(对我们来说的)不可能性类别、按照预先被他人占有并适合他人的和预先规定的东西这样的类别来实施的。习性是选择性感知原则,它是有选择地感知能够对其起到肯定和强化作用而不是改变作用的征象,它也是反应的生成母型,生成预先适应于所有与它的(过去)生成条件一致的客观条件的反应,因此习性是根据它所提前并促成其降临的可能将来被定义的——因为习性直接从它惟一能够经历的现时,亦即从被推定的世界之现时中辨认出这一将来[21]。故此,习性是马克思所说的“实际

---

[21] 作为这种预期的极端例子,激动是“将要到来”之幻觉化的现时化;这一“将要到来”,就像身体反应所证明的那样,与情境反应完全一致,使人感受到一个还在悬念中的将来,就如同感受一个已成现时的、乃至已经过去的,故而是必然的、不可避免的将来,“我死了”、“我完了”就属于这种情况。

需求[2]"(demande effective)[与建立在需要和欲求之上的"无效需求"(demande sans effet)相对]的根据,是与可能事物的现实关系,此关系将在权力中同时找到其依据和界限,而且,作为与其自身的获得和实现所需要的(社会)条件相关的行为倾向,往往与需求或欲求的客观可能性相适配,倾向于使人们"按其兴趣",即如托马斯主义准则所说,"按其条件"生活,并因此而参与可能事物的实现过程。

---

② K.马克思,《〈政治经济学批判〉草稿》,收入《全集》"经济学"部分,第二卷,巴黎,伽利玛尔出版社,1968年(七星文库),第117页。

第四章　信念与身体

实践感(sens pratique)是世界的准身体意图,但它绝不意味着身体和世界的表象,更不是身体和世界的关系;它是世界的内在性,世界由此出发,将其紧迫性强加于我们,它是对行为或言论进行控制的要做或要说的事物,故对那些虽非有意却依然是系统的、虽非按目的来安排和组织却依然带有回顾性合目的性的"选择"具有导向作用。实践感,作为对一个场(champ)的要求的预先适应,其最具示范性的样式是体育语言所说的"游戏意识"(诸如"投资意识"、"超前想像"艺术)。游戏意识能使我们相当正确地认识习性与场、身体化历史与客观化历史几近神奇的相遇,而正是这种相遇使得游戏空间的所有具体构型(configuration)包含的未来几乎全被预见(anticipation)。游戏意识源自于游戏经验,因而是游戏空间客观结构的产物,它使游戏获得一个主观意义,也就是一种意谓和一个存在理由,但对参与游戏并因此而承认游戏投注的人来说,它还使游戏具有一个方向,一种倾向,一个将要到来[从对游戏和赌注的投入(investissement)、对游戏的兴趣(intérêt)和对游戏的预设的信从(adhésion)即信念(doxa)意义上讲,游戏意识是幻想(illusion)]。游戏还具有一个客观意义,因为一个场的经济结构(économie)由其特殊规则组成,对这些规则性的实践掌握给出关于可能未来的意义,此意义是合理的(sensées)实践活动的起因,也就是说,通过一种可理

解的关系，这些实践活动不仅依存于它们的实践条件，而且彼此关联，故对任何具有游戏感的人来说，它们直接被赋予意义和存在理由（由此产生共识认证效应，亦即对游戏及其偶像的集体信念的基础）。正是因为对一个场的与生俱来的归属蕴涵了游戏意识——对现时所含未来的实际预测技巧，场中发生的一切显得合乎情理亦即具有意义，而且在客观上也具有合理的走向。其实，只须悬置游戏意识所包含的游戏参与，便能置世界和在世界中的行为于荒谬境地，并能产生一些当人们卷入游戏和被游戏纠缠时决不可能提出的关于世界和存在的意义问题，也就是拘泥于瞬时的审美家或无所事事的观众提出的问题。这与小说产生的效应完全一样，因为小说力求成为镜子、纯粹的观注，将情节割裂为一系列瞬时镜头，破坏像一篇演讲的主线那样使描写得以统一的计划、意图，使行为和行为人变得荒谬可笑，如同弗吉尼娅·伍尔夫小说中玻璃门后面的舞蹈演员，只看见他们手舞足蹈，却听不到音乐[①]。

游戏时，场（也就是游戏空间、游戏规则、赌注，等等）所扮演的角色明显地是其所是：一种任意的和人为的社会构成，一种赝像，它按其所是地再现于对其自主地位作出规定的一切——明晰的和特殊的规则、非一般的和有严格界限的空间和时间；游戏的开场呈现为一种准契约，该契约有时候被明示于众（奥林匹克宣誓、对公平竞赛的呼吁，尤其是裁判员的在场），或者特意用来提醒那些"不认输"乃至忘了这是游戏的人（"这只是一场游戏"）。相反，社会场是漫长和缓慢的自主化过程的产物，可以说是一些自在而非自为的游戏，故在社会场情况下，人们不是通过

① 参阅 M. 夏斯坦，《弗吉尼娅·伍尔夫的哲学》，巴黎，法国大学出版社，1951年，第157-159页。

有意识行为参与游戏的,而是生于游戏,随游戏而生,而且信念、幻想和投人之关系是彻底的无条件的,因为它的这种存在是无意识的。克洛代尔的话,即"知是与生俱来的",在此完全适用,而且常常被当作"志趣"(vocation)描述的漫长辩证过程,使我们"习惯于"造就我们的东西,并使我们"选择"我们"受其选择"的东西。而在这一过程的终了,各个不同的场将获得具有场的正常运作所必需的习性的行为人。这一辩证过程与学习游戏的关系,大致上如同母语习得与学习外国语的关系:在后一种情况下,已经形成的倾向要面临一门被照此感知的语言,也就是说被感知为一种任意的游戏,这个游戏按语法、规则、练习的形式明确构建而成,并特地由专设的机构教授;相反,在行为原始习得中,人们同时学习讲语言(只体现在行为中,体现在特定的或其他的言语中)和在此语言之中(而不是用此语言)思维。人们对场进行投入,对场的存在本身及永存,以及在场中起作用的一切产生兴趣,但不知道这种投人和兴趣的发生过程中不言自明地给予的一切,也意识不到游戏所生产和不断生产的未被思考的预设(从而再生产其自身得以永存的条件)。这种不知和无意识更趋彻底,因为加入的游戏和共同学习游戏是以更难觉察和更加古老的方式进行的,其条件当然是生于游戏之中,与游戏俱生。

因此,在与一个场的从属关系中,信念(croyance)是一个基本因素。这一信念,就其最完好、也是最朴素的样式而言,也就是说,在与生俱来的、本土的、原始的归属情况下,截然不同于康德在《纯粹理性批判》一书中所说的"实用信念"(foi pragmatique)。后者是出于行为的需要,在精神的自由决定之下对一个不确定命题的信从(其依据是在森林中迷失方向的游人恪守一个任意性决定这一笛卡尔范型)。实践信念(foi pratique)是由

所有的场不言明地规定的入场税，借助这一规定，不但可以惩罚和开除游戏破坏者，而且在实践中，新来者的选择和培养活动（过渡仪式、考试，等等）能使他们信从场的基本预设，且这种信从是无须争辩的，前反思的、朴素的、与生俱来的，从而把信念（doxa）规定为原始信念（croyance originaire）[②]。信从是场的从属关系的组成部分，它表现为无数认可行为，而在这些认可行为中不断生成集体不知情。这些认可行为同时是场运作的条件和产物，故都是对象征资本（capital symbolique）的创造这一项集体事业的投资，但这项集体事业的实现，需满足一个条件，即场的运作条件不为人所知。我们知道，我们进入这一魔法圈子，不是出于意志的即时决定，而仅仅因为生于其中，或者基于一个缓慢的自行遴选和接纳过程，后者无异于第二次出生。

我们不可能真实地体验与殊不相同的生存条件，亦即与其他游戏和其他游戏投注相关的信念，更不可能向他人提供仅靠话语功效来重新体验这种信念的手段。在此情况下，理应说："这只有生于其中才能做到。"——看到有人成功地适应不堪忍受的生存条件时，人们就是这样说的。民族学家为了陶醉或销魂于他人的魔法或神话之中而作的全部努力，尽管有时候是那么慷慨，终因他们的唯意志论而只能使决定相信（décision de croire）所包含的全部矛盾具体化，这些矛盾致使由精神自由决

---

② 借助条件制约，"国家造就我们以供其使用，并使自身得以保存"（A. 马特隆，《斯宾诺莎著作中的个人和社会》，巴黎，子夜出版社，1969 年，第 349 页），斯宾诺莎用 obsequium（服从、迎合）一词表示这种条件制约产生的"恒定意志"；但该词也可用来表示任何集团要求其成员公开表达的感激之意（尤见于新成员遴选运作），亦即在任何集团内部个人和集团的交换活动中个人交纳的象征性贡品：因为，如同馈赠，交换本身就是目的，集团要求得到的敬重一般无足轻重，亦即一些象征仪式（过渡仪式、礼仪等等）、礼节和形式，此类礼仪"不用花费"，看起来"理应"是可索要的（"这是再简单不过的事……"、"这花不了他多少钱……"），以致拒绝无异于藐视。

定的信念不断创造出自欺和两面手法(或双重自我)。那些愿意相信他人之信念者不得不面对这样一个结果,即他们不可能重新把握信念的客观真实和主观体验,因为他们既不懂得利用自己的局外人地位像这样构建能产生信念、而他们之归属不可能使其客观化的场,又不善于利用他们与其他场——比如科学场——的从属关系来使他们自身的信念和投入得以产生的游戏客观化,并借助参与性客观化真正地占有与他们要描述的经验相当的经验,即对这两种经验的正确描述必不可少的工具③。

实践信念不是一种"心理状态",更不是对制度化教理和信条大全("信仰")的由精神自由决定的信从,而是——如果可以这样表述的话——一种身体状态(état de corps)。原始信念就是这种在习性和习性与之相适应的场在实践中建立起来的直接信从关系,这种由实践感带来的不言而喻的世界经验。实践信念来自于原始习得的反复灌输,而原始习得是依照典型的帕斯卡尔逻辑,把身体当作备忘录,当作一个"使精神只动不思"的自动木偶,同时又将其当作寄存最可贵价值的所在。因此,实践信念不失为莱布尼茨所说的"盲目或象征性思维"(cogitatio caeca vel symbolica)的最佳形式。莱布尼茨的这一说法由他对代数的思考而起④,它是准身体倾向的产物,而身体倾向是一些运作图式,类似于一首词语被遗忘的诗的节奏或一篇即席演说的主线,

---

③ 民族学家能更好地谈论他人的信念和仪式,条件是他首先应该谙熟和掌握他自己的仪式体验和信念,不管是隐藏于他之身体褶皱和语言风格之中的仪式和信念,还是萦绕于他自身的科学实践、防范性注释、赎罪式前言或驱邪性参考文献的仪式和信念,且不说他对创造人和其他著名前辈的崇拜,并且记得最微不足道的外部赌注,在某些条件下会变成攸关生死的问题。

④ "这种思维,我习惯于称之为盲目或象征性思维,在代数、算术领域,甚至到处都用得着"(莱布尼茨,《关于认知、真理和观念的思考》,收入《哲学选集》,巴黎,布瓦万出版社,1939年,第3页)。

它们是些可转换的手法，是技巧、诀窍、花招或计谋，这些手法通过转换作用，生成无数几乎与代数学家的“隐性思维”一样“缺少感觉和感情⑤”的实践隐喻。实践感是变成自然、并转换成原动图式和身体自动性的社会必然，在它的作用下，实践活动基于和由于它们含有它们的生产者所看不见的、却显示出它们之主观转换(transsubjectif)生成原则的东西，故变得合乎情理，也就是说被常识所寄住。行为人从不完全知道自己所为，故他们之所为与他们之所知相比，总是具有更多的意义。

一切社会秩序都在系统地利用身体和语言能储存被延迟的思想这一倾向。这类延迟的思想可以被远距离和定时触发——只要把身体置于一个能够引起与其相关联的感情和思想的总体处境之中，置于身体的一种感应状态之中，而这类感应状态，凡演员都知道会产生种种心理状态。故此，人们重视一些重大集体典礼的表现，这不仅因为一心要隆重地表现集团的风貌(比如通过巴罗克节日的服装)，而且，如同许多歌舞所示，是基于一种更为隐蔽的意图，即通过对实践活动的严格安排，对身体、特别是对情感的人体表达(笑声或眼泪)的有规则支配来组织思想和启发感情。象征有效性的根源在于对他人，尤其是对他人身体和信念的支配权，而这种支配权来自于一种得到集体承认的影响，后者借助各种手段，影响隐藏最深的语言运动机能装置，或使其失效，或使其恢复活力并发挥拟态功效。

我们把普鲁斯特的话改一下，便可以说，腿和手臂都饱含潜

---

⑤ 莱布尼茨，《新论文集》，第二卷，第21章，第34节(雅内出版社，第一卷，第163页)。莱布尼茨还说：“人们有什么必要总想知道怎么做自己做的事？盐、金属、草木、动物，以及其他许许多多生命体或无生命体，知道它们做的事是怎么做的吗，它们有必要知道这一点吗？难道一滴油一定要懂得几何学才能在水面上变成圆形吗？”(莱布尼茨，《神正论》，雅内出版社，第一卷，第401页)

在的命令。这类变成了身体的价值实在不胜枚举，而这一转变是一种教育法的暗中说服所进行的实体转换之结果。此教育法是隐性的，它能通过“站直了”或“不要用左手拿餐刀”这类平平常常的命令来灌输完整的宇宙论、伦理学、形而上学、政治学，还能把文化随意性的基本原则铭刻在表面上微不足道的穿着、举止或身体和语言态度的细节之中，而文化任意性的基本原则就这样被置于认识和解释之外。图式转换逻辑使每一个身体技术转变成全体的部分(pars totalis)，该全体的部分倾向于按照部分代替全体(pars pro toto)这一谬误推理发挥作用，故随时都令人联想到它是其中一部分的整个系统；因此，该转换逻辑使看似最受限制最随机的遵从具有普遍的意义。教育理性的诡诈恰恰是在所求无几的幌子下，勒取最重要的东西，就像礼节的尊重和表示尊重的礼节是服从既定秩序的最明显也是最“自然的”表现，或者就像出于礼貌(politesse)的让步总是包含了政治(politique)让步一样。

身体素性是具体化的、身体化的、成为恒定倾向的政治神话学，是姿势、说话、行走、从而也是感觉和思维的习惯。男与女之间的对立具体表现在举止上，表现在身体姿势、行为方式上，是直与弯(或弯曲)之间的对立，是坚决、直接、坦率(直面正视，直截了当)与克制、矜持、灵活之间的对立。大多数表达身体姿势的词语都与德行和心理状态相关，这一事实表明，这两种与身体的关系孕含了两种与他人、与时间和世界，从而与两种价值系统的关系。“卡比利亚的男子如同欧石南根，宁折不曲”。正人君子步履坚定果敢；其步态坚定不移，是知道目的地且不管遇到什么障碍也能及时抵达的人的步态，故不同于迟疑不决的步态(thikli thamahmahth)，后者体现了优柔寡断、不肯定的许诺(awal amahmah)、害怕承诺(相反却指望女性这样做)和无力履

行诺言(与稳健的步履相对的是像"跳舞"那样"跨大步"者的急促和"闲荡者"的缓慢)。此类对立也见于用饭的方式:首先是嘴巴的动作,男人必须用整个嘴巴吃饭,不加掩饰,而不是像妇女那样,只在嘴边嚼,也就是说只用半张嘴吃,有节制、不放任,还遮遮掩掩,不无虚伪(一切受支配的"德行"都是模棱两可的,如同那些表示德行且像德行一样随时会变坏的词语);其次见于节奏,正人君子不应吃得太快,形同狼吞虎咽,也不应该吃得太慢,吃得太快或太慢是两种屈从于自然的方式。真正的男子总是开门见山,不绕弯子,也目不斜视,不花言巧语,不施花招诡计,而是直面正视要接待或要走近的人:他因为总是受到威胁而始终保持警惕,周围发生的一切都逃不过他的眼睛,而目光茫然朝天或盯着地面则是一个因在集团中无足轻重而身无责任、也无所担心之人的习惯。相反,对于一个有教养的亦即"她的头、她的手和足"均没有举止失当的女人,人们希望她走路要微微弯腰,眼睛下视,身体、头部或手臂忌有不得体的动作,目光只能看着投足之处,在男人议会前走过时尤当如此;走路时脚不能太用力,以免扭动臀部;还始终要缠上 thimeh'remth,即系在裙子外面的红黄黑三色相间的长形条纹布,并注意不要让头巾松开了露出头发。总之,女子的德行(lah'ia),即持重、克制、谨慎,将女性身体引向下方,引向地面、内部、屋舍,而男人的名誉(nif)则表现在向上、向外、向其他男人的运动中。[6]

为了说清楚这一方面的男女身体用途,应该提一下男女劳

---

⑥ 如此,对所谓礼节的实践掌握,特别是使每一句现存的客套话(比如信的结尾)符合不同类型的可能受话人这种技巧,意味着不言明地掌握——故而承认——某特定政治秩序之不言明公理体系所具有的一组基本对立,即男人和女人的对立、最年轻者和最年长者的对立、个人或私人和非个人(公函或商函)的对立,以及上级、同级和下级之间的对立。

动分工和性劳动分工。不过，在此只举一例，即油橄榄采摘时的任务分摊，就足以证明人们错误地将其当作价值系统（当地的情况提供者赋予这些价值系统以自然化的任意性的演示明证性：男的做什么——拴牲口——，女的做什么）描述的对立系统之所以具有象征有效性，是因为它们在实践中被转译为一些理所当然的行为，比如女的给男的递凳子，或者总走在男的后面离开那么几步。在此，直与弯、硬与软之间的对立表现为直立的男子（用长竿）打落果实与妇女弯腰捡果实之间的区分：这一往往得到明确表述的实践原理，亦即同时是逻辑的和价值论的原理——“女人捡起男人打落在地的果实”——，同大与小的对立相结合，让妇女做一些低下的、需要俯首服从的、细致的、也是琐碎平常的（“狮子不会捡蚂蚁”）任务，比如拾起男子砍下的细树枝（男子担负所有断续的或产生断续性的工作）。这里顺便可以看到，这样一种逻辑是如何证实其自身的：它激起对注定要做的事情的“志趣”，这种注定的爱好（amor fati）强化了对常用分类系统的信念，使该系统看起来能在现实中站得住脚——其实际所是，因为它有助于产生这一现实，且身体化社会关系显现出自然的全部征象——，当然，持这一看法的不只是那些成就支配性分类系统的人。

从社会角度对身体的属性和动作加以定性，既是使最基本的社会选择得以自然化，又是把身体及其属性和动作构建成模拟算子，后者在各种不同的社会世界区分之间建立各种各样的实际等价关系，这类区分包括男女区分、年龄段区分、社会阶级区分，更确切地说，是与在由这些区分决定的空间中占据实际相同位置的个体相联系的意义、价值之间的区分。一切都让人们想到，与在社会空间中的一定位置相关的种种社会决定因素，通过与自己身体的关系，造就组成性别特征（例如步态、

说话方式，等等）的行为倾向，恐怕还能养成性行为倾向本身[7]。

换言之，使身体操练的基础动作（向上、向下、向前、向后等等），特别是使这一操练之本义的亦即生理上预先构成的性行为方面（进入或被进入、居上或居下，等等）负载过多的意义和价值，这无异于灌输身体空间和社会空间之间的等价意识，灌输这两个空间内各种位移（比如上升或下降）之间的等价意识，从而使一个集团的最基本结构扎根于身体的原始经验之中，而人们知道，激动之下，身体会把隐喻看得过于认真[8]。举例来说，我们已经看到直与弯对立在男女身体化分工中的作用，而这一对立是大多数尊重或蔑视标记的根由。在许多社会中，这些标记被礼仪用来象征支配关系：一方面，是俯首低头以示羞愧或顺从，因屈辱或胆怯、害羞或羞耻而眼睛下视，还有偷觑或窥视，以及弯身、俯伏、屈服、欠身、哈腰、鞠躬、卑躬屈节、屈膝示敬、顶礼膜拜（对上级或神明）；与之对立的是蔑视、对视（正视）、昂首、抬头、拒不低头、挺身反抗、直面应对、占据上风。向上动作是男性动作，向下动作是女性动作，直率对柔顺、占上风和压倒的意志对屈服顺从，社会秩序的基本对立，无论在支配者和受支配者之间，还是在支配性支配者和受支配的支配者之间，总是受到性别多因决定的，就像体现性别支配和性别服从的身体语言，将其基

---

⑦ 这并不排斥性别特征的生物学规定有助于社会地位的确定（比如促成一些潜在行为倾向，这些行为倾向多少接近关于优秀人才的既成定义，故在一个划分为阶级的社会里，就多少有利于社会晋级）。

⑧ 这就像歇斯底里症患者的表现：据弗洛伊德，这样的患者把别人说的话字字当真，别人以隐喻的方式讲到“心碎”或“耳光”，他听之如同身受。

本原则提供给了体现社会支配和社会服从的语言及身体语言一样[9]。

对身体的实践把握和评价所依赖的分类图式总是在社会区分和男女劳动分工中获得双重依据，故与身体的关系将根据性别和男女依照在社会分工中占据的位置进行的劳动分工所具有的形式被特定化。因此，大与小之间的对立，如大量经验所证明，是行为人感知自己身体和自己与身体的全部关系所遵循的一个基本原则，而这一对立的价值随着也按此对立被思考的性别而变化（男女劳动分工的支配性表象赋予男子以支配性地位，保护人的地位，这个保护人审视、围绕、包围、监督、俯视，等等）；如此特定化的对立转而获得因社会阶层而异的价值，也就是说，该价值要视性别对立在实践活动或话语中被强调的力度和严格程度[从明确的两者择一——要么是“硬汉”，要么是“同性恋”——直到同质连续体（continuum）]，还因真实身体和合法身体（带有每个社会阶层赋予它的性别属性）之间为适应社会阶层状况所含要求而达成的必然妥协的形式而异。

与身体的关系是与语言和时间的关系不可分的习性之基本维度，不能简约为“身体形象”，亦即本质上是根据由他人产生和反映的身体表象构成的主观表象[与心理学用语“身体影像”（body image）或“身体概念”（body concept）几无差别]。社会心理学把身体化的辩证关系定位于表象层面，亦即身体形象，是由集团（亲属、同辈等）反映的描述性和规范性反馈（feed-back），它产生自我形象（self-image 或 looking-glass self），也就是行为人对

⑨ 性对立也表现为身体的前后对立：身体的前部是性差异的处所，后部并无性差异，但潜在地属于女性，是服从部分，而这一对立在手势或语言辱骂中尤为常用。

自身社会"效应"(吸引力、魅力,等等)的表象,该表象意味着一定程度的"自我评价"(self-esteem)。社会心理学对身体化的这一界定难以让人接受,这首先因为由集团存放其基本结构的一切感知和评价图式,以及该集团借以确保这些结构被初步客观化从而得到强化的图式,一开始就处在个人及其身体之间:基本图式应用于自身身体,特别是应用于同这些图式最相关的身体部位,这恐怕是图式身体化的优先原因,因为心理能量转移到了身体[10]。我们不能接受社会心理学解释还出于另一个更重要的理由:习得过程,亦即实践摹仿(mimesis 或 mimetisme),后者作为佯装(faire-semblant),意味着一种总体上的同一化关系,丝毫不是以有意识努力——为了再生产一个行为、一句话或一个被明确构建的作为模型的对象——为前提的效仿(imitation);至于再生产过程,作为实践激活作用,它既与回忆截然不同,又与知识相对立;因此,上述两个过程都倾向于在没有达及意识和表达的情况下,也就是在意识和表达所要求的反思距离以内完成。身体信其所仿:它若摹仿悲伤,它便哭泣。它并不记住过去,它激活被如此抵消的过去,重新体验过去[11]。身体所习得的东西并非人们所有的东西,比如人们掌握的知识,而是人们之所是。

---

[10] 自己或他人身体具有被自然化的任意性所产生的任意暴力,构成了作为命运的身体事实性;除了直接应用自己或他人身体的社会评断(脸上有个疤:"对于一个女孩,这个疤太明显了",或者"男孩有个疤,不要紧"),所有的图式和所有在社会分类或物具(工具、饰物等)划分[男用或女用、宝贵(奢侈)或贫贱]中的图式应用结果也都直接针对身体,有的时候则通过身材或礼仪所要求的姿势与身体相关,从而产生了与身体的关系,甚至身体经验。故此,在一个使"大"(不但从生理上讲,而且就社会、伦理而言)和"小"的对立成为性差异的基本原则的世界里,无怪乎——据塞奥·费希尔的观察——男人往往不满意自己身体上他们认为"太小"的部位,而女人的不满则针对她们身上显得"太大"的部位。

[11] 在这一点上可援引《物质与记忆》的作者柏格森,他从反面提供了用于实践逻辑描述的重要材料。(例如"哑剧"和伴随被动过去的"初成词")

这种情形尤见于世代承传的知识只有在身体化状态下才得以留存的无文字社会。知识决不可能脱离负载它的身体，它要得到再现，就只有借助一种用来展示知识的体操，即实践摹仿。柏拉图早已注意到，实践摹仿意味着一种总体投入和一种深层的感情同一化：就像提供这一分析的埃里克·A.哈夫洛克所观察到的那样，身体连续不断地参与它所再生产的一切知识，这些知识决无文字作品的客观化在摆脱身体束缚的自由中给出的客观性[12]。

> 人们可以证明，从仅仅建立在口头话语基础上的传统之保存方式过渡到以文字为基础的积累方式，还有因为文字作品中的客观化而成为可能的整个合理化过程，都深刻地改变了与身体的全部关系，更确切地说，是深刻地改变了文化作品生产和再生产过程中对身体的使用，而这一事实尤见于音乐。在音乐领域，合理化过程，如马克斯·韦伯所描述，有其被掩盖的一面，即音乐生产或再生产(在大多数情况下两者并无区别)会出现真正的"灵肉分离"，脱离大多数古老音乐像利用一件总体乐器那样利用的身体的束缚。

只要教育工作不是被构建为特殊的和自主的实践，只要整个集团和整个具有象征性结构的环境在既无专门化行为人又不受特定时间限制的情况下发挥一种无个性的和泛泛的教育作用，说明实践掌握之特性的实施方法的要素就会在实践中传递，

---

[12] 参阅E.A.哈夫洛克，《〈柏拉图〉序言》，坎布里奇，马萨诸塞，哈佛大学出版社，1963年。

处于实践状态，而不会达及话语层次。人们模拟的不是"模型"，而是他人的行为。身体素性直接启动运动机能，后者作为姿势图式，既是个人的又是系统的，因为它与整个物件系统相关联，并载有一大堆意义和社会价值。但是，图式从实践移至实践，又不经过话语和意识，这并不意味着习性的获得可以化简为以试验和谬误为基础的机械性学习。与只有根据一种连续的和可预见的进展、通过反复试验才能记住的一串不连贯的数字不同，一个数字序列则更容易习得，因为它包含了一个结构，用不着机械地、一个数字一个数字地去记：无论涉及谚语、成语、格言诗、歌曲或谜语这类话语，还是涉及工具、房舍、村庄这样的物件，或像游戏、攸关名誉的争斗、互赠礼物、仪式典礼这类实践活动，供学习用的素材都是系统地应用在实践中合乎逻辑的少量原则的产物，它因无止境的重复而给出一切感性系列的理据，后者将以按照同一理据组织的实践活动的生成原则这一形式被掌握[13]。

关于习得的实验分析证明，"概念的形成或应用不需要有意识地把握诸具体实例所暗含的内容或共同关系[14]"。借助这类分析，我们就能理解客观化和身体化的辩证关系：系统性行为倾向的系统性客观化，即实践活动和作品，转过来也能生成一些系统性行为倾向。有些符号系列——比如中国文字(于尔)或一些使表现

---

[13] 虽说无文字社会看起来偏爱让民族学家神往的结构性游戏，但往往是出于记忆术目的：村落里家庭的分布同在卡比利亚(艾特伊谢姆、提齐希伯勒地区)观察到的墓地里的坟墓分布极其相似，这显然方便人们找到按传统不予具名的坟墓(除结构性原则外，还有特意传授的标记)。

[14] B.伯尔森和G.A.斯坦纳，《人类行为》，纽约，哈考特布拉斯世界出版社，1964年，第193页。

对象的颜色、性质和数量同时发生变化的图案(海德布雷德)——被分门别类,这些类别被赋予随意的但客观上能成立的名称。面对这样的符号系列,那些表达不出分类原则的实验对象得到的分数比他们瞎蒙乱猜时的得分要高,这表明他们实践地掌握了分类图式,而这种实践掌握丝毫不要求对实践使用程序的象征掌握,亦即意识和语言表达。阿伯特·B.洛德研究了南斯拉夫民谣歌手(guslar)的产生过程,对自然环境中结构化材料的习得作了分析,该分析与实验的结果完全一致:对人们所说的“公式化表达法”的实践掌握,也就是说,把“在相同格律条件下,为表达一定的思想而经常使用的[15]”语词序列即“套话”组合起来即兴作诗的能力,是通过简单的熟悉,“经常聆听一些诗歌[16]”来获取的,学艺者本人从不意识到自己在习得和运用这个或那个套话,这组或那组套话[17];节奏或韵律约束,与音乐性及意义同时被内化,它们从来不是被感知的。

在仅通过熟悉来学习的过程中,学习者在不知不觉中获得了“技艺”和处世的原则,包括为实践活动或模拟作品的生产者所不知的原则。而在这种熟而能知和通过指示与教诲来实施的明确传授之间,任何社会都规定了一些用以传授这种或那种实践掌握样式的结构练习(exercices structuraux):在卡比利亚地区,谜语和习常竞赛往往用来考验人们的“仪式语言感”,而且,

---

⑮　A.B.洛德,《民谣歌手》,坎布里奇,哈佛大学出版社,1960年,第30页。

⑯　A.B.洛德,同上,第32页。

⑰　A.B.洛德,同上,第24页。

凡游戏——往往都按打赌、挑战或比赛(一对一或群体角斗、打靶,等等)的逻辑结构化——都要求男孩以"佯装"方式来运用攸关荣誉的策略生成图式[13];日常间参与礼物交换和这类交换的微妙活动,确保年轻小伙子获得使者资格,尤其是确保他们充当女性世界和男性世界之间的中间人;默默地观察男人议会讨论,感受他们的口才、他们的礼仪、他们的策略、他们的礼仪策略和对礼仪的策略性运用,这一切将有助于掌握处世之道;与亲属的相互作用导致人们在各个方面利用客观的亲属关系,所花的代价是位置颠倒,即迫使同一个人在这里像侄子那样为人,在那里则像叔叔那样处世,从而能掌握一些转换图式,从与某个位置相联系的行为倾向转到适合于相反位置的行为倾向;还能借助词汇和语法替换(根据与说话人的关系,"我"和"你"可指称同一个人)来获得位置的互换性、相互性和界限性意识;从深刻的意义上讲,与父母的关系由于在对立互补性中的不对称性而成为男女劳动分工和性劳动分工图式内在化的原因之一。

实际上,在结构化时间和空间中完成的一切行为都直接获得了象征资格,作为结构练习发挥作用,而这些结构练习导致对基本图式的实践掌握。社会纪律(discipline sociale)表现为时间

⑬ 因此,在男孩开春时节(艾因阿格贝勒地区)玩的软木球(qochra)游戏中,孩子们争抢、传递和守护的软木球在实践中等同于女人:必须根据情况行事,既拒绝她,又保护她,不让别人占有她。游戏开始时,游戏鼓动者问了又问"女孩归谁?",没有人会爽快接受"养父"资格,同意保护她,因为一个女孩总会消弱男人阵营的力量。最后不得不通过抽签决定球的归属,就像接受命运安排似的接受它:被指定者必须保护它,不让它落到其他任何人手里,同时又要把它传给另一个游戏者,但必须在体面和公认的条件下传给他。他的球棍一碰到对方,就说"这是你的女孩",此时对方非认输不可,就好比一时有欠于社会地位往往较低的家庭而娶其女孩。当"父亲"希望缔结婚姻,从而摆脱守护之责并重新投入游戏之时,其他求婚者则摆开架势,逞强劫持,但终无结果。输者被逐出男人世界;他将软木球系于衬衣内,此举等于将软木球视为女孩并使之怀孕。

纪律,全部社会秩序通过一种特定的方式来调节时间的使用、集体和个体活动在时间中的分配以及完成这些活动的适当节奏,从而把自己强加于最深层的身体倾向。

"我们不是都吃一样的烘饼(或一样的大麦)?""我们不是都在同一个时候起床?"这些为了重申相互依存关系而通常使用的套语包蕴了一个关于基本德行的不言明定义,该德行是协调一致,其反面是有意与众不同。别人休息你要干活,别人下地你却待在家里,没有人走的路你偏要走,别人睡觉或赶集时你却在村镇上闲逛,这些行为都让人生疑。"什么时候做什么事情",重要的是"做事要当其时"(正是:"时有其时"——Kul waqth salwaqth-is)。因此,一个知道自己责任的人应该早起:"清晨不把事情办了就永远办不成[19]。"起个大早,把牲口放出去,去可兰经学校,或者只是为了与成年男子一起到户外,这是一种攸关名誉的本分,年轻小伙子很早就得到这方面的灌输,不可违背。走得早,才能如约适时抵达要去的地方,而不用急急忙忙赶时间。人们嘲笑做事慌手慌脚者,嘲笑跑着追赶他人者,嘲笑那些因为做事仓促而"虐待土地"者。农活,即希腊人说的 horia erga,是按其节奏和时间来规定的[20]。主要的任务,如耕地和播种,落在那些能够尊重土地、像步

[19] 此原则属于魔法,也属于伦理学。人们还说:"Leftar n-esbah' d-esbuh' n-erbah'",意为"早饭是第一个好兆头"(erbah' 即"成功"、"兴旺")。

[20] 实践活动的仪式化效应之一,是给实践活动规定一个时间,亦即一个时机、一个节奏和一个持续时间;该时间相对独立于外在必然性,即气候、技术或经济的必然性,并因此而获得那种对文化任意性作出定义的任意必然性。

履稳健地走向一位要接待和以上宾之礼相待的伙伴那样走向(qabel)土地的人身上。这就是关于大麦和小麦起源的传说(据马特马塔人的祭司讲述)令人想到的。亚当正在播种小麦;夏娃给他送来烙饼。她看到亚当一粒一粒地播种,"之后还用土埋好",而且每播下一粒麦种都要祈求上帝保佑。夏娃埋怨他浪费时间。趁她丈夫吃饼的时候,她便撒播起来,也不求上帝保佑。收割的时候,亚当看到自己田里有些麦穗很奇特:脆弱、易断,像女人一样软弱。他便把这种植物(大麦)叫做"弱者[21]"。控制住实践活动的时间,特别是其速度,就是把作为人之组成部分(就像罗马元老院议员的庄重)被体验的与时间的全部关系持久地铭刻于身体,表现为做事或说话的节奏,从而有助于阻止形形色色变循环时间为线性时间、变简单再生产为无限积累的竞赛(course)及竞争愿望。

在这样一个天地里,人们从不与科学这一文化行为——长期"祛魅"工作的历史产物——所认识的"自然"打交道。处在孩子和世界之间的是整个集团,此居间作用不仅表现为集团发出的种种告诫(warning),以灌输对超自然危险的敬畏[22],而且体现在整个仪式活动和话语领域之中,这些仪式活动和话语使世界充满了按共同习性被结构化的意义。居住空间——首先是房舍——乃是使生成图式客观化的特殊场所,而且这一物化的分

---

[21] 男属小麦和女属大麦之间的对立看来得到广泛的证实。热纳瓦转述的一则谜语说:"我在山后种下了'绿色';不知道会长出小麦还是大麦——腹中的孩子"。

[22] 参阅 J.M.W.怀廷,《成为克武马人(Kwoma)》,纽黑文,耶鲁大学出版社,1941年,第215页。

类系统，通过对物、人和实践活动所作的划分和等级化，不断灌输和强化文化任意性的基本分类原则。因此，右禁区和左禁区、男子名誉(nif)和女子名节(h'aram)、具有保护和生殖能力的男子和神圣而又招祸的女人之间的对立被物化，具体表现在男人议会场所、市场、田地等男性空间和女子名誉的庇护所即房舍及其庭院等女性空间的划分上；其次还体现在房舍内部空间区域、物体和活动的对立区分上，而这一区分的依据是看它们属于干、火、高、熟、昼这类男性天地，还是属于湿、水、低、生、夜这样的女性天地。物体的世界(monde des objets)类似于一部书，在这部书里，任何东西都在用隐喻谈论所有其他的东西，而孩子则在该书中阅读世界。而且，这部书是用身体阅读的，不但是在造就了物体空间的、且由该空间造就的运动和位移之中被阅读，而且要借助这类运动和位移来阅读[23]。有助于构成物体世界的结构，是在一个按照这些结构构成的物体世界的实践中构成的。这个产生于物体世界的"主体"并不展现为一种面对客观性的主观性：客观宇宙是由物体组成的，这些物体是按习性施加于该宇宙的结构本身予以结构化的客观化工作的产物。习性是物体世界的隐喻，而物体世界本身只是一个由互相应和的隐喻组成的无限循环。

对身体经验的一切象征运用，首先是在一个以象征方式结构化的空间内位移，强行实施了身体空间、宇宙空间和社会空间

---

[23] 这就是说，与阿罗这个名字联系在一起的"边做边学"(learning by doing)假设(参阅K.J.阿罗，《边做边学的经济蕴涵》，载《经济研究杂志》，第二十九卷第3册，第80期，1962年6月，第155-173页)，是一条普遍法则的一个特例。这条法则是：任何制造出来的产品——首先是象征性产品，如艺术作品、游戏、神话等等——通过其功能本身，尤其是通过对它的使用，都会产生一种教育效应，而这种教育效应有助于人们更加方便地获得该产品的适当使用所必需的倾向。

的一体化，按照同一些范畴——当然要以逻辑宽容为代价——思考人、自然世界和男女在性劳动分工和男女分工中，亦即在生理和社会再生产劳动中的互补而又对立的地位、行为之间的关系。举例来说，在向外、向田地或集市、向生产和财产流通的运动，与向内、向劳动产品的积累和消费的运动相对立。这一对立象征地符合男女身体之间的对立：男性身体具有自身封闭、趋于外向的特点，而女性身体则类同于房舍：阴暗、潮湿、装满食物、用具和孩子，进出都是一个开口，难免会弄脏[24]。

男性离心趋向和女性向心趋向之间的对立是住宅内部空间的组织原则。这一对立或许也是男女同自己身体，确切说是同性事的关系的基础。如同在任何受男性价值支配的社会里一样，——欧洲诸社会也不例外：男人从政，专注于历史或战争，妇女则献身于家务，专心于小说和心理学——，男人与身体和性行为的关系是升华(sublimation)关系，是关于荣誉的象征体系，这种荣誉感不允许直接地表现天性和性欲，同时又倾向于把它们的表现美化为男子汉的壮举：男人既没有意识到也不关心女人的性高潮，寻求在性行为的重复而不是延长中显示自己的性能力，但他们知道集团的目光通过女人可畏而又可鄙的闲话一直威胁着他们的私生活；至于女人，我们可以借用埃里克森的看法，即男性支配"限制了女性的语言意识[25]"，但此话并不意味着不允许女性发表任何性话语，而是说女性的话语受男性征价值

---

[24] 人们可以按照同样的逻辑来解释埃里克森对尤罗克人(Yurok)的分析(参阅E.H.埃里克森，《对尤罗克人的观察：童年和世界形象》，载《加利福尼亚大学杂志：美国考古学和民族学》，加利福尼亚大学出版社，第35卷，第10期，1943年，第257-302页)。

[25] E.H.埃里克森，《两个美国印第安人部落中的童年和传统》，载《儿童心理分析研究》，国际大学出版社，1945年，第一卷。

的支配，以致任何对女性固有性"利益"的参照均被排除在这种挑衅性的和不显露的男性征崇拜之外。

世界趋向于形成一个以神话形式对其作出多因决定的作为世界的意义领域，而精神分析法则是具有去除世界魔力作用的产物，它忽视了一个事实，即自己的身体和他人的身体从来只有借助各种感知范畴才能被感知。但是，若把感知范畴视作性感知范畴，那就难免幼稚，即使这些感知范畴像在交谈过程中妇女们的强忍不笑和她们对墙画、陶器或地毯上的图案等图画符号的解释所证明的那样，总是——有时非常具体地——指涉男女的生理属性。同样幼稚的是把无数宽泛的灌输行为仅归结为性，因为这类灌输行为乃是人们使身体和世界秩序化的依凭，也就是说人们凭借这类行为，通过象征地运用与身体和世界的关系以规定一种"身体地理学"（梅拉尼·克兰语），亦即地理学的，更恰当地说，是宇宙论的特例，从而使身体和世界有序化[26]。与父母的原始关系，或者，如果愿意的话，可以说与父体和母体的原始关系，提供了检验神话生成实践所含全部基本对立的最具戏剧性的机会；但这一关系要成为获得自我和世界的结构化原则的依据，就必须依靠象征的而非生理学上的有性别对象。孩童构建其性别属性——其社会属性的主要因素——，同时又从同一组由社会规定的生理和社会标志出发，构建了他对男女劳动分工的表象，换言之，对性别属性的认识，以及与男女社会功能的特定社会定义联系在一起的潜在行为倾向的身体化，这两者与在男女劳动分工问题上采取一种受社会限定的看法是并行的。

---

[26] M.克兰，《心理分析评论》，巴黎，帕约出版社，1967年，第133页n1，第290页n1。

心理分析学家对性别差异感知的研究证明，孩童很早（五岁左右）就对男女职能作出了明确区分：妇女和母亲承担家务和照管孩子，男人和父亲则从事经济活动[27]。一切表明，性别差异意识和父母职能的区分是同时形成的[28]。从许多对父母的差异感知的分析，可以了解到在孩童的感知中，父亲往往比母亲更能干、更严厉，母亲则比父亲更"和蔼"和更可亲，而且说到母亲时也更富感情，更亲切[29]。归根结蒂，正如埃默里奇所言，这些差异都依据一个原则，即孩童赋予父亲以更大的权力[30]。

不难想像，男女之间的对立，一旦成为社会世界和象征世界的基本区分原则，会对自我和世界的形象构成产生多么大的影响。如词语 nif 的双重意义——不可分的身体和社会的权力——告诉我们的那样，通过男性特征的某种社会定义所强加给我们的，是一种政治神话学（mythologie politique），该政治神

㉗ 参阅 M. 莫特，《母亲的概念：四五岁儿童研究》，载《儿童的成长》，1954 年，第 23 期，第 92-104 页。有人证明，当父亲做女性的工作或母亲做男性的工作时，他们在孩子眼里是在"提供帮助"（参阅 R. E. 哈特莱，《儿童的男女作用观》，载《梅里尔-帕默季刊》，1960 年，第 6 期，第 83-91 页）。

㉘ R. 杜宾和伊丽莎白·鲁奇·杜宾，《研究回顾：儿童的社会感知》，载《儿童的成长》，第 38 卷，第 3 期，1965 年 9 月；L. 科尔贝格，《关于儿童的性角色观念和态度的认知发展分析》，载《性差异发育》，E. 麦科博尔主编，伦敦，塔维斯托克出版社，1967 年。

㉙ 参阅 R. 和 E. 杜宾，同上。

㉚ W. 埃默里奇，《年幼孩子对父母和儿童角色的辨别》，载《儿童的成长》，1959 年，第 30 期，第 403-419 页；《六至十岁儿童的家庭作用观念》，载《儿童的成长》，1961 年，第 32 期，第 609-624 页。

话学支配着所有的身体经验，而首先是性经验本身。故此，公开的和升华的男性征与隐秘的和——如果人们愿意的话——“异化的”（参照埃里克森说的“普遍生殖性之理想”，即“充分的性高潮相互性”）女性征之间的对立，不过是另一种对立的特定形式，而这个另一种对立是政治即公共宗教的外向性和本质上由奴役人的仪式组成的私秘魔法——被支配者秘而不宣的武器——的内向性之间的对立。

据此种种，就像是习性从意外和偶然出发制造了连贯和必然；就像是习性最终统一了从小在物质生存条件、原始关系体验以及结构化的行为、物体、空间、时间的实践中经受的社会必然性效应和生理必然性效应——不管是荷尔蒙平衡的作用，还是身体外部特性的影响；就像是习性生产了对社会属性的生理学解读（特别是性解读），和对性属性的社会解读，从而导致了对生理属性的社会再利用和对社会属性的生理再使用。这一情况，清楚地呈现于习性在劳动分工中的位置和男女划分中的位置之间建立起来的等价关系；这些等价关系或许并不为某些社会所固有，在这些社会中，由这两个原则产生的划分彼此几乎完全重合；在一个划分为阶级的社会里，一个特定行为人的全部产物，通过一种基本的多因决定，不可分地和同时地讲述他所属的阶级（更确切说是讲述他在社会结构中的位置和他的上升或下降轨迹）和他的身体，或者更确切地说，是身体所携带的、始终由社会规定的属性——当然有性别属性，但还有身体属性，其中有受到指责的，也有让人赞美的，如力量或美。

第五章　实践逻辑

谈论实践不是一件容易的事，除非从反面谈论它；特别是谈论实践之看似最机械、最违背思维及话语逻辑的东西。在这方面，基于对偶式思维的全部自动性(automatisme)，任何领域对有意识目的的追求无须再以组织性意识和自动性之间固有的辩证关系为前提。意识语言和机械模型语言之间的惯常抉择，如果不符合对世界的支配性看法的基本划分，大概不会得到如此广泛的接受。在那些对社会世界的话语拥有垄断权的人身上，思维方式因考虑自己还是考虑他人(即其他阶级)而异，他们往往对自己是唯灵论者，对他人是唯物论者；对自己是自由主义者，对他人则是统制论者。而且，同样合乎逻辑的是，他们对自己是目的论者和理智主义者，对他人则是机械论者。这种情况见于经济领域：一方面，人们倾向于认为经济主体，确切说是"企业主"，拥有合理评价客观可能性的能力，另一方面，又觉得市场自动调节机制具有对偏好进行调节的绝对权力[①]。至于民族学家，他们就不会那么倾向于机械模型语言，如果：一，在交换这一想法之下，他们不仅想到赠品(potlatch)或言语(kula)，而且想到他们自身的，用分寸、手法、周全、巧妙或技能这类实践感的别名

---

① 民粹主义进行的组合更加出乎意料，因为它往往像资产者想像自己那样想像人民。

来表达的社会游戏;二,他们放弃赠品或言语交换,关注另一些解释学谬误会当场付出代价的交换,比如乔治·H.梅德提到的对打[②]:对手的每个身体姿态都包含了一开始出现就必须予以把握的征兆,在对方刚要出手或躲闪时就预料到其中蕴含的将来,亦即看出是实招还是虚招。如果回到表面上最机械最仪式化的交换上来,比如一连串刻板的套话这类必不可免的交谈,民族学家就会发现:为了使这个现存的词语和手势关联系统发挥作用,就必须保持警觉。在最常见的玩笑中,也须要关注所有那些使你为游戏所驱而又不会超出游戏范围的迹象,这就像战斗人员受模拟战斗支配时出现的情况一样。此外,还必须掌握身体或语言象征体系的多义性、暗示作用和双关语,以便在无法保持恰当的客观距离时产生一些暧昧的做法,后者在稍有退却或拒绝迹象时就可以撤回,而且能使在放弃和距离、殷勤和漠然之间摇摆不停的意图保持一种不确定性。只要像这样回到自己的游戏,回到自己的社会游戏实践,便能发现游戏感既是游戏理论的现实化,又是对作为理论的游戏理论的否定。

理论谬误在于把对实践的理论看法当作与实践的实践关系,更确切地说,是把人们为解释实践而构建的模型当作实践的根由。发现这一理论谬误,同发现该谬误的原因,即科学的时间与把科学的无时间性时间强加于实践从而破坏实践行为的时间之间互相矛盾,实际是一回事情。从实践图式转到事后构建的理论图解,从实践感转到可以像解读方案、计划或方法,或者像解读一个机械性程序、一种由学者神秘地重建的神秘安排那样来解读的理论模型,这就忽略了产生正在形成的实践之时间实

---

② G.H.梅德,《精神、自我和社会》,巴黎,法国大学出版社,1963年,第37-38页。

在性的东西。实践在时间中展开，具有会被同化所破坏的全部关联性特征，比如不可逆转性；实践的时间结构，亦即节奏、速度，尤其是方向，构成了它的意义：比如音乐，对这一结构的任何使用，哪怕只是改变一下速度，加速或减速，都会使其受到破坏，而这一破坏不能简约为基准轴的简单改变所产生的效应。总之，实践完全内在于持续时间，故与时间联结在一起，这不仅因为它在时间中展开，还因为它在策略上利用时间，特别是速度。

科学的时间不是实践的时间。对于分析家来说，时间消失了：这不仅因为像人们自马克斯·韦伯以来一再重复的那样，分析家总是事后才来，对于可能发生的事不会没有把握，还因为他来得及进行总体化，亦即克服时间效应。科学实践被非时间化，以致连它所排除的东西的概念也给排除了：由于科学实践只有在一种与实践的时间截然不同的时间的关系中才成为可能，故它倾向于无视时间，从而使实践非时间化。参与游戏且专注于游戏的人，并不是使自己适应于他之所见，而是使自己符合他之所预见，符合在被直接感知的现时中预见到的事物，不是把球传到同伴所在之处，而是传到其同伴稍后将要先于对手到达的地方，预见他人之预见，也就是对预见的预见，如同旨在挫败他人之预见的假动作。他的决定所依据的是客观可能性，亦即在把握全部对手和全部同伴的潜在变易的基础上对双方作出的总体和即时评价。如人们所说，此举完成于即时、转眼之间和鏖战之中，也就是说是在排除了距离、后退、超越、期限、脱离的条件下完成的。参与并醉心于游戏者被卷入将来，专注于将来，而且放弃会随时中止那种将其抛入可能将来的着迷状态的可能性，使自己与世界的将来同一，从而设定时间的连续性。通过这种方式，他排除一种非常现实而又完全是理论的可能性：把对将来的依附和信从之突然中断（这同死亡一样，使得对中断了的实践的

一切预见都陷于荒谬的未完成境地)断然归约为现时，亦即过去。紧迫性(urgence)——人们有理由认为它是实践的一个基本属性——是参与游戏和对该参与所含将来的关注的产物：我们只需像观察者那样置身于游戏之外，与赌注无关，就能消除紧迫性、诱惑、威胁、要遵循的步骤，而正是这一切产生了实在世界，亦即被实际居住的世界。只有那些完全退出游戏、彻底破除幻想(illusio)、放弃全部押在将来上的赌注的人，才会觉得时间的接续呈现为纯粹的间续性，世界会陷于一个没有将来即没有意义的现时的荒谬之中，这就像朝着超现实主义者的虚空开启的楼梯。游戏的意义乃是游戏之将来的意义，是将其意义赋予游戏的游戏历史的方向之意义。

这就是说，人们还有可能科学地阐述实践——尤其是实践因其在时间中展开而具有的属性，但条件是必须了解科学实践仅仅通过总体化(totalisation)产生的效应：在此应该想到的是综合示意图，其科学有效性当归因于它所产生的同时化效应，因为它以一项颇费时间的工作为代价，最终使人们能在同一时刻看到仅在连续过程中存在的事实，从而展现一些很难察觉的关系(以及矛盾)。如同人们在仪式实践活动情况下所见的，那些对立或对等关系并不是也不可能仅被一位情况提供者所掌握，而且无论如何都不可能被立即掌握，它们只能产生于不同的情境，也就是说，它们是不同话语范围和不同功能的产物，而这类关系的聚积和系列化确保分析家具有实施总体化的特权，也就是获得和提供有关诸关系的统一性和总体性的综合看法之能力，而这一综合看法则是充分解码的条件。鉴于分析家完全有可能不了解他使实践及其产物遭受的性质改变的社会和逻辑条件，以及他强加于所获情况的逻辑改变的性质，容易犯下因倾向于混淆演员的视点和观众的视点而引起的各种错误，比如倾向于寻

求解答实践没有提出的——因为它无此必要——观众的问题，而不是考虑实践的属性是否在于它将这些问题排除在外这一事实。

这一基本的认识论错误的范例见于一些作家的“反常做法”。这些作家，据T. E. 劳伦斯所见，把“坐在椅子里的人”的观点看成是“全身心投入工作的人”的观点。马克西姆·夏斯坦引用了这句话，继续写道：“拉米兹把农人的耕作变成了景色的虚假运动：当翻土的农夫艰难俯下身子时，上升的并不是土地；或是农夫用锹翻土，没有看到土地上升；或是土地显得在上升，但这已经不是农夫在看，而是神秘地代替了农夫眼睛的某个度假的艺术家的摄影机在看；拉米兹混淆了劳作和休闲”（M. 夏斯坦，同前书，第86页）。小说摇摆于两极之间，决非偶然；社会科学也有这样的经历：一方面是某位上帝的绝对观点，此上帝无处不在，无所不知，掌握着其人物的真相（揭穿他们的谎言，解释他们的沉默，等等），而且如同一位客观主义人类学家，从事说明、解释工作；另一方面是被视为具有此特征的贝克莱式观众的观点。

总体化的特权一方面意味着对实践功能施加实践的（从而是隐性的）中和作用，也就是在特定情况下，把时间标志的实践用途搁置起来，而这一中和作用产生于调查关系本身，即以悬置实践投入为条件的“理论”研究的状况；另一方面又意味着必须应用——这需要时间——那些在历史进程中积累起来的、用时间换得的永存性工具，亦即文字及其他一切记录、分析技术，比

如理论、方法、简图，等等。由不同的行为人在不同的情境下依次运用的诸时间对比，在实践中从来不可能同时被调动，因为各种生存需要从不要求这样的综合把握，甚至因其紧迫性而阻止这种把握；而历法示意图把完整的时间对比系列并列置于一个单一空间的同时性之中，从而在不同层次标志之间彻头彻尾地制造出许多关系（比如同时性关系、连续性关系或对称性关系），这些关系在实践中虽然从不形成对照，却是相容的，即使从逻辑上看是矛盾的。

实践“本质上是个线性系列”，同话语一样，“基于其构成方式，迫使我们借助一个线性的符号系列，依次表达精神同时地和按照不同顺序感知的或应该感知的关系”；与实践相反，示意图或科学图解，比如“一览表、树形图、历史地图册、行列对查表”，按库尔诺的说法，使我们能够“多多少少有效地利用表面空间以表现在话语链中难以厘清的系统性关系和联系[③]”。换言之，综合示意图允许我们像笛卡尔说的那样，一览无余地（uno intuitu et total simul），或如胡塞尔所言，以综合设定的方式（monothétiquement）[④]，领悟以多元设定的方式（polythétiquement），亦即不但是一个接一个地，而且是逐个地、一下一下地产生和使用的意义。此外，正弦曲线图能用来表现诸组成部分之间的对立或对等关系：根据顺序法则（y 在 x 之后，这就排除了 x 在 y 之后；y 在 x 之后，z 在 y 之后，致使 z 在 x 之后；最后，不是 y 在 x 之后，就是 x 在 y 之后）来分布这类关系（仿照历法形式），简单地显现出上部与下部、右侧与左侧之间的基本对立；借助这样的

③ A.库尔诺，《知识的依据和哲学批判的特性》，巴黎，阿歇特出版社，1922 年，第 364 页。

④ E.胡塞尔，《现象学指导思想》，巴黎，伽利玛尔出版社，1950 年，第 402-407 页。

正弦曲线图，我们可以检查诸标记或者说相继的划分区之间的关系，展现出各种与实践不相容的关系(有些关系不符合顺序法则)，而这些关系之所以与实践不相容，是因为观察者所能汇集的再分部分的划分并没有作为一个顺序系列的环节被系统地思考和使用，而是根据有关情况，归属于相差殊异的层次的对立(从介于夏季和冬季至高点之间的最大划分区，直到冬季或夏季之再分部分的两点之间这样的最小划分区)。

系谱图用一个单义的、同质的、一成不变的关系空间，代替在时空中间断的一组等级化的、按当下之需组织起来、时断时续存在于实践中的亲属关系群，而交通图则用几何学的同质连续空间取代实际路程之间断的和有脱漏的空间。历法图如同系谱或交通图，它用一个线性的、同质的和连续的时间代替了实际时间，后者由难以计量的时段组成，具有特殊的节奏，即时间的加速或缓行——这要看人们如何使用时间，也就是说取决于在时间中完成的行为所赋予时间的职能；历法将典礼或农活这样的基准点分布于一条连续线上，使它们成为分割点，再用简单的接续关系将它们连结起来，从而不折不扣地造出了在距离上而不再是拓扑学上对等的点之间的间隔和对应关系问题。

根据有关事件的发生时间的确切性、该事件的性质以及相关行为人的社会地位，实践会求助于不同的对立关系：因此，卡比尔人所说的 eliali，即"时期"，远不是像在一个完全有序的系列里那样，仅根据处在它之前和之后的时间来定义，而是可以与 esmaïm(伏暑)对立，也可以与 h'usum(二、三月过渡期)或 thimgharine(老妇期)对立；而且它还可以作为"腊月期"与"正月期"形成对照，或者按照另一种逻辑，作为

"大夜"与"二月小夜"和"三月小夜"形成对立。这样，历法吸收了层次不同、结构比重又极其不等的单位，并把它们整整齐齐地开列出来，可见它是多么不自然，甚至不真实。鉴于观察者所能记录和汇集的划分和再分是在不同状况下产生和使用的，而且在时间上又是分开的，所以每一划分或再分与较高层次单位的关系问题，尤其是同与其相对立的"历法时期"的划分或再分的关系问题在实践中从不存在。观察者无意中受历法模型的引导，构建出顺序法则，而根据这些顺序法则分布的时间系列与付诸实践的各种时间对立的关系，如同立场等级之连续和同质政治空间与实践中采取的政治立场的关系；而实践中采取什么政治立场始终取决于具体情形和具体的对话人或对手，根据对话人之间不同的政治距离而调动不同层次的对立(左：右：：左偏左：左偏右：：左偏左偏左：左偏左偏右，等等)，以至于人们能在几何学的"绝对"空间中接连地处在自己的左侧和右侧，从而与第三顺序法则背道而驰。

同样的分析也适用于表示诸社会单位的类别名称。此类名称是某种实践逻辑的产物，它们的职能和使用条件造成了它们的不确定性和模糊性，无视这一点将导致产生既不真实又无可非议的赝像(artefact)。民族学家描绘了那么多社会组织示意图，但这些示意图之不无卖弄的严密性最不可靠。因此，人们若要接受柏柏尔人社会的规范和完善的模型，把它视为民族学家——从阿诺托到让娜·法弗雷，包括涂尔干——提出的嵌合单位(unités emboitées)系列，那就只有不理会对大于扩大的家庭(akham)但又小于氏族(adhrum 或 takharubth)的亲属关系连续

体(比如在有亲人去世情况下承担义务的渐次减小所表现出来的连续性)进行的一切划分的任意性、不稳定性和因地而异性;其次是不理会按照归并或联合的逻辑(比如在艾特伊谢姆一地,艾特伊萨达人就联合成若干缩小了的氏族),或按照分化的逻辑(在同一地区,原先合在一起的艾特曼迪勒家族就分裂成两个氏族),在历史中不断形成和解体的单位之能动性;最后还必须不理会诸本地概念在实际使用中的模糊性(相对于在这一问题和其他问题上的调查情境必然会产生的半理论性赝像),而这种模糊性既是诸本地概念运作的条件又是其产物:较之农事历的时间分类,用于分类,在此是用于产生集团的语词或对立关系的运用,更加取决于情境,更确切地说,更加取决于分类要起的作用,要看是结集还是分割,是合并还是排斥。

让娜·法弗雷概括介绍了阿诺托收集的分类名称(参看J.法弗雷,《马格里布的社会划分》,载《人》第六卷,1966年2月,第105-111页;J.法弗雷《卡比利亚的依存关系与暴力的运用》,载《人》第八卷,1968年4月,第18-44页),对这一介绍在此不作深入的讨论。但不管怎么说,在艾特伊谢姆村(参看P.布迪厄,《阿尔及利亚人》,波士顿,比肯出版社,1962年,第14-20页)以及在其他许多地方,基本的社会单位,即用词语thakharubth和adhrum所表示的基本社会单位分类体系与让娜·法弗雷根据阿诺托的术语提出的分类体系相反;之所以如此——尽管人们能像阿诺托所希望的那样,找到thakharubth包含adhrum这样的例子——,恐怕是因为在特定的时间和地点收集到的类别名称所表示的是以世系的分化、消失(这一情况经常

发生)或合并为标志的不同历史的结果。这两个词有时还不加区别地用来表示同一种社会划分;比如在西迪艾沙地区,人们根据最小单位作出区分:(a)el h'ara,未分的家庭(在艾特伊谢姆则用名词 akham 即"家"来表示,如 akham n'Aït Ali,艾特阿里的家);(b)akham,扩大的家庭,集中了由同一祖先(第三或第四代)的姓氏阿里或 X 来命名者,有时候这个家庭也用一个地形名称来表示,如 thaghamurth 即从一个 akham 去另一个 akham 时道路形成的拐弯处;(c)adhrum,akharub(或 thakharubth)或 aharum,集合了其共同起源追溯到第四代以远者;(d)s'uff,即"联盟",更简单地说,即"上区人"或"下区人";(e)村子,纯粹的空间单位,汇集了上述两个联盟。同义名称中还需加上 thaârifth(源自 âarf,互相认识),等同于 akham 或 adhrum(别处为 thakharubth),而这类同义名称的使用可能不完全出于偶然,其中有些是强调整体和内部一致(akham 或 adhrum),有些是突出与其他集团(taghamurth,aharum)的不同。S'uff 这个名称则用来表示一个"任意的"单位,一种约定俗成的联盟,与其他表示同宗同姓者(如阿里)的称呼相对立,故它往往不同于 adhrum,但在艾特伊谢姆或其他一些地方,则与 adhrum 吻合。

必须承认,实践有一种逻辑,一种不是逻辑的逻辑,这样才不至于过多地要求实践给出它所不能给出的逻辑,从而避免强行向实践索取某种不连贯性,或把一种牵强的连贯性强加给它。分析一下理论化(连续事物的强制同时化、人为的总体化、功能

的中和，以及用产品系统代替生产原则系统，等等）效应之各个互相紧密依存的不同方面，就能从反面显示出实践逻辑的某些顾名思义无法从理论上予以把握的属性。这个实践逻辑（logique pratique）——从该词语的双重意义上看——能借助一些彼此密切相关且在实践中形成一个整体的生成原则，组织起各种思想、感知和行为，而这仅仅因为它的全部经济学——以逻辑经济学原则为基础——意味着要为简单性和概括性而牺牲严密性，还因为它在多元设定（polythétie）中找到了正确运用多义性的条件。这足以表明诸象征系统的实践严密性，亦即它们的一致性和规则性，还有它们的模糊性和无规则性，乃至不连贯性（它们无一不是因为铭刻于诸象征系统的发生和运作逻辑之中而成为必然），源自这样一个事实：象征系统是实践活动的产物，而实践活动要行使其实践职能，就必须牵涉到一些原则，这些原则不仅连贯一致，也就是说能够生成一些具有内在严密性、同时又与客观条件相容的实践活动，而且简便实用，也就是说，因为服从一种贫乏而经济的逻辑而易于掌握和运用。

对实践活动的渐次把握只能依次完成，从而使人们注意不到逻辑学家说的“领域混淆”（confusion des sphères），后者是把相同的图式高度经济地却又必然是近似地应用于不同逻辑域所致。对于应用生成模式所带来的相继产物，没有人想到要把它们记录下来，并系统地加以核对：这些离散的和自足的单位具有直接的透明性，这不仅归因于在这些单位中被具体化的图式，而且归因于在实践关系中根据这同一些图式加以领悟的情境。逻辑经济学（économie de logique）不要求人们调动多于实践所需的逻辑性，因此这个或那个类别（因而也就是它的互补类）据以构成的话语域（univers de discours）可以是不言明的。因为在每一种情况下，它都是在与情境的实践关系中并按照这一关系被

隐含地规定的。鉴于对相同图式的两种互相矛盾的应用在实践域(而不是话语域)中极少可能相遇,所以在不同实践域(univers de pratique)中,同一事物可以有不同的事物作为互补,故能根据不同的域获得不同的、甚至对立的属性[5]。这样,我们看到,当人们从外部,从男人的观点,也就是说通过与外部世界的对比来理解住宅时,住宅在总体上被规定为女性的、潮湿的,等等;当住宅不再根据与宇宙同外延的实践活动域来把握,而被当作一个独立域(既可以是实践域也可以是话语域),当作——特别是在冬季——使用的场所时,它可以划分为一个男属女性部分和一个女属女性部分[6]。

与各个不同实践域对应的意义域是自我封闭的,故不受逻辑的系统化控制,但在客观上又与一个生成原则体系的所有其他松散的系统性产物相一致,而这些生成原则在彼此千差万别的实践域中发挥作用,并在实践中得到整合。近似和模糊逻辑直接把审美家或学者爱用的判断词语"平淡"、"平庸"和"乏味"当作对等词,或者按照卡比尔人传统,把"满"、"关"、"内"和"下"视为同义,而根据这一逻辑,诸生成图式在实践中可以互相置换,故此它们只能生成一些系统的、但具有近似和模糊严密性的产物,而这种严密性自然经不住逻辑批判的检验。在一个意义充塞的世界里,一切物体的亲和性(sympatheia ton holon,斯多葛派语)的依据或补偿,是每一个组成部分和将各组成部分联系

⑤ 实践逻辑的许多特性源自这样一个事实:逻辑学上称为论域的东西在实践逻辑中处于实践状态。

⑥ 我们顺便看到,就住宅采取的观点,按照这些观点应用于住宅的逻辑本身(男性/女性)形成对立:这种以社会划分和逻辑划分的相符为依据的重叠和由此产生的循环性强化,有助于将行为人困在一个封闭和有限的世界里,并迫使其处在对这个世界的信念体验中。

起来的每一种关系的不受限定性和复因决定性。

仪式实践(pratique rituelle)实施的是一种不确定的抽象,后者将同一种象征纳入不同的关系,从不同的方面把握此象征,或者把同一个参照对象的不同方面纳入同一种对立关系;换言之,它排除了从哪一方面把握参照对象(形状、颜色、功能,等等)这一苏格拉底式问题,从而无须在每一种情况下都要就所考虑的方面规定一个选择标准,更无须始终不断地恪守这一标准。由于诸关系项(比如太阳和月亮)所依据的对立原则没有确定,且常常归约为一种简单的对立关系,所以类比(若不是简单地发生在实践状态下,就是表现为省略形式)在对立关系之间建立起一种等同关系(男人:女人::太阳:月亮),而这些对立关系本身是不确定的和复因决定的(热:冷::男性:女性::昼:夜::等等),这样就启动了与另一些生成图式不同的生成图式,这另一些生成图式能够生成这种或那种不同的、可以接纳这个或那个有关项的相同关系(男人:女人::东:西,或者太阳:月亮::干:湿)。由此可见,不确定的抽象也是一种虚假的抽象,它所建立的关系是以让·尼科所说的总体相似[⑦]为基础的。这种把握方式从不明确地和系统地局限于那些由它联系在一起的项的一个方面,而是每次都把每一个方面当作单一的整体,尽可能地利用这一点,即两个"事实"决不会在各个方面都相似,而总是在某个方面相似,起码也是间接地相似(也就是说以某个共同项为中介)。这首先说明,仪式实践使用的象征既是不确定的,又是复因决定的,而且在这些象征的各个不同方面中,仪式实践从不明确地使有所象征的方面与无所象征的、仪式实践所不予考虑的方面(就

⑦ J.尼科,《感性世界几何学》,B.罗素序,巴黎,法国大学出版社,1961年,第43-44页。

像字母表中字母之线条的颜色或长短)形成对立:举例来说,动物的胆汁(fiel)这一"事实"可能通过三个方面与其他"事实"(它们本身也"模棱两可")发生关系,而这三个方面是苦涩(其对应者是欧洲夹竹桃、苦艾酒或沥青,与蜂蜜形成对立)、酸涩(与蜥蜴和绿色联系在一起)和敌意(为前两个品质所固有);如果说其中一个方面必须居于首位,那它仍会像主音同和音的其他乐音相配合一样,与其他隐含的方面有联系,并有可能通过这些方面同处于其他关系中的另一个参照对象的其他方面形成对立。我们无意对音乐的隐喻作过于深入的探讨,即便如此,人们也不难设想,许许多多仪式延续都可以理解为转调(modulation),而此类转调反复出现,因为仪式行为的特有原则是利用一切可能性,这导致借助以重复为背景的变奏来展开的逻辑关系。这种反复出现的转调利用了仪式象征的和声特性:或是通过一个在各方面完全相似的对应者(胆汁引出苦艾酒,两者都体现了苦涩和酸涩)来重复众主题之一,或是利用其中的一个次要和声的关联关系,转成更远的关系调(蜥蜴→蟾蜍[③])。

半谐音关联导致无神话-仪式意义的类似(Aman d laman,水是信任),或者相反,导致象征性复因决定的类似(azka d azqa,明天是坟墓),从而成为另一种转调技术。按照半谐音建立的关系和按照意义建立的关系之间的竞争是两种竞争手段之间的一种取舍,一种抉择,而这两种手段可在不同语境下,在不同时间采用,彼此并无矛盾。仪式实践尽一切可能利用基本行

③ 有关类似的观察结果,参阅M.格拉内,《中国文明》,同前及其他几处,尤见第332页。

为的多义现象，即被语言词根(racine linguistique)部分涵盖的神话"词根"(racine mythique)的多义性。语言词根和神话词根之间的相符性尽管不甚完全，但相当明显，足可借助有时候为谚语或格言所认可和利用的语言关联，为类比意义提供最有力的支持，而谚语或格言就其最成功的形式而言，出于语言接合的必要性，使神话接合的必要性得到增强[9]。因此，"打开-关闭图式部分地体现在词根 FTH' 中，该词根不加区别地，而且不论从本义还是从转义上讲，可表示打开(ouvrir)，与之搭配的是一扇门或一条道路(见于仪式和特别用途)、心(敞开心扉)、讲话(比如用仪式套话开始)、集会、行动或一天的工作；也可表示开着(être ouvert)，与之相连用的有"门"(应理解为任何一个系列的开始)、心(亦即胃口)、树芽、天空或一个结；还可表示开启(s'ouvrir)，与芽、脸、苗、蛋连用，故从更广泛的意义上讲，还可表示"开始"、"祝福"、"方便"、"吉祥如意"("愿上帝敞开天国之门")，这一意义群几乎包含了所有与春天相关的意义。但是，较之语言词根，神话词根的含义更为广泛，更为模糊，能产生更为丰富多样的变化，而"打开-开着-开启"图式使人们能在整整一组动词和名词之间建立关联关系，且这类关联关系不可能归约为简单的形态学亲和关系。故此，它令人想到词根 FSU，表示"松开"、"解开"、"解决"、"开启"、"出现"(与"幼苗"有关，故名词 thafsuth，意为"春天")；词根

⑨ 为了大致了解这些语言蒙太奇的运作方式，我们可以想像一下那些使无法解释的味觉判断得以具体化的对偶形容词在对日常生存条件的评价中所起的作用。

FRKh意为"开花"、"生下"（故asafrurakh，即"绽开"，或lafrakh，即春天树木长出的"新枝"，以及引申义"子孙后代"、任何事情的"结果"）、"多产"、"繁殖"；词根FRY，意为"成长"、"长成"（指无花果）、"开始生长"（指麦子和婴儿）、"繁殖"（指一窝鸟：ifruri el âach，满窝小鸟）、"剥去豆荚"、"被剥去豆荚"（指蚕豆或豌豆），以及"进入蚕豆采摘期"（lah'lal usafruri）；它还令人联想到词根FLQ，其含义为"打碎"、"弄破"、"破裂"、"劈开"、"使凋落"及"裂开"（就像开耕或举行婚礼时打碎鸡蛋或石榴）。人们只要依循关联关系逻辑，就能重建同义词和反义词网络、同义词的同义词以及反义词的反义词网络。因此同一项便可进入无数的关系之中，只要与其他项发生关系的方式不限于几个由实践对等关系联系在一起的基本对立：由实践渐次或同时用来建立对象间关系和选择相关方面的各种不同原则，因它们之定义的明确（也就是说不明确）程度而在实践中是等同的，以致这种分类学能按多种观点对同一些"事实"进行分类，却又从不以完全不同的方式对它们分类。

但是，总体相似和不确定抽象的语言仍具有太重的理智主义色彩，无法表达这样一种逻辑，这种逻辑直接实施于身体动作之中，而无须经过对被考虑的或被排除的"方面"、对相似的或相异的"侧面"的明确把握。实践图式在各种情境中引起相同的反应，使身体在不同的环境中获得相同的姿势，由此生成的行为等同于一种不求助于概念就无法解释的普遍化行为，尽管受动的和非表现的普遍性——它产生于在一些相似环境中采取相似的行动，而没有"撇开相似来思考相似"（皮亚杰语）——省去了构

建一个概念所要求的全部运演。根据"有关事物"这一隐含的实践相关原则,实践感"选择"某些物体或行为及它们的某些方面,并考虑它所需要的方面或在相关情境下能限定要做之事的那些方面,或者把一些不同的物体或情境视为等同,从而对一些相关的属性和其他不相关的属性作出区分。对于一个词语的不同含义,人们不难把它们集中在由特殊情境产生的特定话语序列中,但很难像词典那样同时领悟它们,同样,分析家为解释仪式行为产生的实践等同而不得不使用的概念(比如"复活"或"膨胀"概念)与实践完全无关:实践从不像这样把对同一图式的各种部分实施结果集中在一起,它们关心的不是"高"与"低"或"干"与"湿"这类联系,甚至不是概念,而是从其表面上最典型的关系属性出发绝对地予以考虑的感性事物。

由同一图式产生的各种不同的意义在实践状态下只存在于同各种不同的特殊情境的关系之中。为证实这一点,我们只需要像一部词典那样把"后面"与"前面"的一些对应使用收集在一起。"后面"是人们丢弃不要的东西的地方;比如,在某种织机仪式中,人们说:"愿天使在我前面,魔鬼在我后面";在另一种仪式中,为防止被毒眼看过而遭祸,人们便揉孩子耳背,把霉运扔到"耳朵后面"("扔到后面",其更为表层的意义也是"无视"、"轻视"——"置于耳朵后面",或只是"不面对"、"不迎对")。霉运来自背后:女人去集市出售毛毯、毛线等手工业品或鸡、鸡蛋等畜产品时,切忌往自己身后看,否则买卖就做不成;据 P. 加朗-佩尔纳引用的一则传说,旋风总是从背后袭击面向老妇(qibla)祈祷的男人。人们理解,"后面"还与"里面"、"女性"(前

门、东门属于男人，后门、西门属于女人）、夫妻生活、隐秘联系在一起；从而也与后随的东西、拖在地上的东西——富饶之源（abrua）、拖裙、吉祥物、好运联系在一起：进入新屋的新娘不断做出象征富裕的姿态，往身后抛撒水果、鸡蛋、麦粒。这些含义与"前面"所包含的各种相关意义——"前进"、"迎对"（qabel）、"迈向未来"、"朝东"、"走向光明"——形成对比，并借助这种对比得以确立。

客观主义观点所固有的逻辑主义往往无视学术构建的一个特点，即学术构建要把握实践逻辑的原则，就只有使这些原则改变性质：反思性阐述把实践序列转变为表象序列，把根据一个被客观地构建为需求（"需要做"的事）结构的空间来定向的行为转变成在一个连续和同质空间里进行的可逆运作。这一无法避免的改变铭刻于这样一个事实之中，即行为人若要完全掌握实施方法，藉以产生合乎规则的仪式实践活动，就只有使这一方法在实践中，在现实情境中，并根据实践功能来发挥作用。一个具备一种实践本领、一种技艺的人，不管是谁，都能在转人行动时，运用这种只有在行动中，在与情境的关系中才显露的潜在行为倾向（他能够像做惟一要做的事那样重做一个非做不可的假动作，且情境需要他做多少次就做多少次）；与观察者相比，他并不更有条件发现能真正调整其实践活动的东西并把它上升到话语领域，而观察者则胜他一筹，能把行为当作对象，从外部把握它，尤其能对习性渐次生成的结果进行总合（而不一定具备生成这些结果的实践技能和关于这一技能的完整理论）。这一切使人相信，行为人一旦思考其实践活动并因此而处于一个几近理论的境地时，就会失去任何表达其实践之本质，尤其是与实践的实际

关系之本质的可能性，因为学术性提问往往会使他对自身的实践采取一种不再是行动的，但也不是科学的观点，促使他在解释其实践活动时使用这样一种实践理论，这种实践理论迎合了观察者因自身处境而偏爱的法律、伦理或语法条文主义。行为人只要就其实践活动之原因和存在理由受到提问和自问，他就难以传达本质的东西，也就是说，实践之属性排斥了这样的提问：他只能借助遗漏，借助沉默和对明证性事实的省略来表达原初经验的原初本质。即使在最好的情况下，亦即当提问者因其问题的性质而听凭提供情况者采用习常说法时，事情也无例外：因为习常说法只考虑特殊情况和具有实际价值或轶事趣闻性质的细节，总少不了说及人名或地名，而且不做含糊的概述和适宜于局外人的专门解释——除非为了打破冷场——，这样的表达方式不适用于偶然碰到的人，因为它把凡因理所当然而不言自明的东西一概省掉了；它类似于黑格尔所说的“原始历史学家”的话语——该历史学家“生活在事件的精神之中”，自觉地接受由他讲述其历史的人的预设——，它晦涩费解，而且缺少说给外行听的算不上十分巧妙的谈话所具有的虚假清晰，但正是它的这些特点使人们有可能发现不识自身本质的实践的本质[10]。

与逻辑这一思考思维活动的思维活动相反，实践排斥任何

---

[10] 实践感不可能脱离情境而空自运作（除非受到特殊驱动），这一事实决定了所有通过问题单进行调查的不真实性，因为此类调查把由调查情境的抽象刺激引出的回答作为习性的真实产物记录下来，而这些回答不过是些实验室赝像，它们之于实践情境下的反应，如同为观光者（或民族学家）安排的民俗化仪式之于出现行传统的要求或悲剧性情境的紧迫性规定的仪式。这种情形在有一类调查中最为明显，这类调查要求被调查者成为他们自己的社会学家，让他们说一下他们认为自己属于哪一个阶级，或者按他们之见是否存在社会阶级和有多少社会阶级，故不难发现，如此人为的情境和提问没有考虑到人们在社会空间中占据的位置，而正是这种位置使人们有可能确定自己和他人在实践中，在日常生存环境中的位置。

形式的算计。对行为本身的反思，当它发生时（几乎总是在自动行为受挫情况下发生），依然服从于这样一个原则：追求结果，并为作出的努力谋求最大效益（但不一定像这样被察觉）。因此，这样的反思与对如何获得结果进行解释的意图毫无共同之处，尤其与力求（为理解而）理解实践逻辑——对逻辑的逻辑的藐视——的意图毫无共同之处。可以看出，这是科学遇到的实践矛盾。当科学不惜与任何一种默认实践逻辑之最基本预设而又无法使其客观化的操作论（opérationnalisme）决裂、希望由自身和为自身（不是为了改善或革新实践逻辑）而理解仅仅为了行动才去理解的实践的逻辑时，它必须克服该实践矛盾。

实践逻辑是自在逻辑，既无有意识的反思又无逻辑的控制。实践逻辑概念是一种逻辑项矛盾（contradiction dans les termes），它无视逻辑的逻辑。这种自相矛盾的逻辑是任何实践的逻辑，更确切地说，是任何实践感的逻辑：实践离不开所涉及的事物，它完全注重于现时，注重于它在现时中发现的、表现为客观性的实践功能，因此它排斥反省（亦即返回过去），无视左右它的各项原则，无视它所包含的、且只有使其发挥作用，亦即使其在时间中展开才能发现的种种可能性[1]。电影导演就是依据习性和情境的这种相互依存性，在一种习性（凭直觉将其定为特殊言谈举止风格的生成原则）和一种经人为改变以诱发该习性的情境之间建立关系，从而创造能生产导演所期待的实践活动（可以是完全即兴的表演）之条件。的确，很少有实践活动与仪式一样，看上去让人想到：强使一种无需概念的逻辑处于概念之中是

---

[1] 有些行为是习性绝无可能生成的，如果习性没有遇到使其潜在力得以现实化的情境：例如我们知道，危机时刻的极端情境就给某些人提供了机会，以显示为他们自己和他人所不知的潜在力。

多么虚假，把实践操作和身体动作当作关系和逻辑运作是多么不真实，而在只涉及身体化和准姿势图式的实践转移时谈论类比或等同（就像人们为了理解和解释而非这样做不可）又是多么不切实际[12]。作为力求使其所做或所言成为所是的以言行事的实践，在不少场合，仪式不过是对自然过程的实践摹仿[13]。与明晰的隐喻和类比相反，摹仿表现在不同的现象之间，如谷粒在锅里膨胀、孕妇肚子变大和麦种在土里萌发之间，建立起一种关系，这种关系不需要对诸关系项的属性或说它们的关系建立原则作任何解释。摹仿表现的"逻辑"所特有的操作，诸如倒置、转移、开合、分离，在此逻辑中表现为身体运动，比如向右转或向左转、上下颠倒、进出、系上或解开。此逻辑如同任何实践逻辑，只能在行为中，亦即在时间运动中被领悟，时间运动致使该逻辑分解，从而将其掩盖起来，给分析者提出一个难题，而这个难题只有在一种关于理论逻辑和实践逻辑的理论中找到答案。研究逻各斯（Logos）的行家们希望实践表达某种能够用话语，最好是逻辑话语来表达的东西，他们难以设想人们会使实践脱离荒谬，获得其自身的逻辑，且采用的方法不是让实践言说不言自明的东西，也不是把一种本质上受实践排斥的明晰思想投射其上。从仪式实践角度看，青春期与春天对等，两者都是先趋向成熟，继

---

⑫ 这些图式只有根据它们生成的诸仪式行为的客观一致性来把握；尽管有的时候，当提供情况的当地人在没有明显理由的情况下将两种仅共有一个图式的仪式实践活动"联系"在一起时，人们可以从话语中几乎直接地领悟这些图式。

⑬ 乔治·迪比抛弃了大多数宗教描述的"心灵主义"，指出骑士宗教"可全部分解为仪式、动作、用语"（G.迪比，《教堂时代：自980至1420年的艺术和社会》，巴黎，伽利玛尔出版社，1976年，第18页），强调了仪式活动的实践和身体特性："一位骑士宣誓时，他首先看重的不是其心灵的参与，而是身体的姿态，是放在十字架、圣经或圣遗物袋上的手与圣物的接触。当他走向领主成为其手下时，重要的还是姿势、手的姿态、一说出口就成为契约的仪式用语"（同上，第62-63页）。

而转入衰退,或者在生产和再生产活动中,男女的作用形成对立,如同间断和连续,而这一事实必然为一个完全受学校传统熏陶、感兴趣于斯韦登堡式"应和"的人所利用,不难想像此人从中获取的全部哲学或诗歌效应[14]。

若要阐明实践活动和作品的实际连贯性,大概只有构建一些生成模型和示意图:生成模型按其自身规则再现该严密性据以生成的逻辑,而示意图则依靠自身具有的同时化和总体化综合能力,无需语句和评述便能显示出实践的客观系统性,甚至能在适当利用空间特性(高/低、左/右)情况下,直接导致身体图解(凡需传递原动行为倾向者均深谙这一点)。无论如何,人们必须明白,这些理论性书写游戏一旦被解释,就会使实践逻辑变形。如果人们理解魔术和"参与"(participation)的逻辑与最平常的激情或情感体验(愤怒、嫉妒、憎恨,等等)有某种联系,就不会对列维-布留尔时代那些稀奇古怪的"原始心理"现象感到那么匪夷所思了;同样,如果出于一种颠倒的民族中心主义,人们不是无意识地把理智主义赋予任何"意识"的那种与世界的关系赋予"原始思维";如果不回避致使在实践状态下被掌握的操作转为与其同构的形式操作的转换,从而不用再探究该转换的社会条件,那么,今天也就不会对澳大利亚土著的"逻辑"创举如此惊叹不已了。

神话学有权借用群论(théorie des groupes)的语言来描述神话的句法,只要不忘记(或者不让人忘记)当该语言显得力所不

---

⑭ 解释者的作用必然有其倾向性,该倾向性的极限例证是一些神学家的思辨;这些神学家总倾向于将自己的心态投射于对宗教事物的分析之中,他们的思辨通过一种转业(reconversion)——与文学分析家的转业相同——,轻易地转到一种被精神化的符号学,在这种符号学中,海德格尔或孔加尔与列维-斯特劳斯或拉康,甚至博德里雅尔彼此为邻。

及，已经难以充当一种合适的表达方式时，它就会破坏人们用它来把握的真实性。只要不把体操运动员理解为几何学家，人们可以说体操是几何。如果从神话逻各斯(logos mythique)推求仪式实践，人们就不会明显地或隐含地把行为人看作是逻辑学家。因为仪式实践是以实际发生的行为，亦即身体运动，来表现学术分析从神话话语中发现的实施程序，而神话话语则是实施的结果，后者以其物化的意义掩盖了"神话生成"实践的构成性阶段。只要神话-仪式空间被理解为实施结果，亦即作为诸共存事物的秩序，那它从来就只是一个理论空间，而在此空间中，没有对立关系项(高/低、东/西，等等)这类标志点，且只能进行一些理论操作，也就是一些逻辑位移和转换，这类逻辑位移和转换较之实际完成的运动和转换——比如升高或跌落，如同天狗之于吠狗，两者有天壤之别。比如，卡比尔人住宅的内部空间，经证实，一旦被置于总体空间内，就获得相反的意义，因此人们有理由认为，任何一个空间，即内部空间或外部空间，可从另一个空间出发，通过旋转半圈求得，条件是使数学用以表达其运算的语言返回实践的原产地，赋予位移和旋转诸项以身体运动的实践意义，比如"前进"、"后退"，或"向后转"；此外还必须看到，让·尼科所说的"感性世界几何学"——即实践几何，确切说是几何实践——之所以像这样使用反转(inversion)，大概是因为身体仿照显示左右对称之反常现象的镜子，其作用如同一个实践算子，向左侧寻找要握的右手，将左臂伸进已在右侧的衣袖中，或是颠倒左与右、东与西，而这一切仅仅是因为"转半圈"、"面向"或"背对"，或者把原先"正置"的东西"反置"所造成的，所有这些运动均因对世界的神话观注而充满社会意义，且为仪式所强化使用。

我突然发现自己把门槛
确定为天堂里
见证到达和离去的
几何学空间。

诗人一下子就从进出这一反向(和反义)运动中找到了住宅空间和外部世界的关系原则:作为落伍的和私己神话学小生产者,诗人较为容易地透过陈旧的隐语,达及神话生成实践,亦即达及运动和动作,而这些运动和动作能够揭示在对象的表面统一性掩盖下的二元性,比如下面这句由勒内·夏尔转述的大阿尔伯特的话:"德国有这样的孪生孩子,一个用右臂触门把门打开,另一个用左臂触门把门关上[15]。"

这样,按照威廉·冯·洪堡说的对立,应该由"功"(ergon)转到"能"(enegeia),从物体或行为转到它们的生产原则,更确切地说,应该从客观主义解释学所看重的类比或隐喻,亦即既成事实和空洞的文字(a:b::c:d)出发,达及类比实践,即由习性在已经获得的对等关系基础上实施的图式转移,而习性的这一作用有利于一个反应替代另一个反应,并使人们能够通过某种实践普遍化,驾驭新的情境下可能出现的任何同类型问题。通过作为被构成的现实的神话,重新把握作为构成性阶段的神话生成行为,这并不是像唯心论认为的那样,在意识中寻找"神话生成主观性"(卡西尔语)的普遍范畴,或者寻找那种不考虑社会条件、而能支配所有经验性构型的"人类精神基本结构"(列维-斯特劳斯语)。而是重建不可分的认识和评价结构系统,该系统是社会

⑮ G.巴歇拉尔的引文,《空间诗学》,巴黎,法国大学出版社,1961年,第201页。

地构成的，它按照一定状态下的社会世界的客观结构，组织对世界的感知和在世界里的行为。实践活动和仪式表现之所以在实践中趋于一致，是因为它们产生于少量生成图式的组合运作，而把这些生成图式组合在一起的，是一些实践可替代性关系，亦即从实践的"逻辑"要求看能够产生等同结果的关系。这一系统性之所以保持模糊和近似，是因为这些图式能几近普遍地得到应用，而其原因仅在于它们的运作是在实践状态下进行的，也就是说难以得到解释，故超越任何逻辑控制，且它们所参照的是把一种非逻辑的必然性强加和赋予它们的实践目的。

民族学家（民族学）也好，社会学家（民族学方法论）也罢，他们就分类系统展开的讨论有一个共同点，即忘记了这些认识工具所履行的功能不是纯知识。这些感知、评价和行为图式是在特定生存条件下，由一代又一代人的实践产生的，它们来自于实践，应用于实践，不达及明晰的表象，并像实践算子那样发挥作用，也就是说，借助这样的实践算子，生产这些图式的客观结构在实践中得以再生产。诸实践分类学是作为意义构成及意义趋同之条件的认识和交往工具，只有当它们本身具有一定结构时，才会产生促结构化效用。这并不意味着它们可以接受严格的内部分析（"结构"、"语义"或其他分析）：这样的分析是人为地使它们脱离它们的生产和使用条件，从而拒绝理解它们的社会功能[16]。不难发现，同一种习性的所有产品具有一致性，这种一致

[16] 反发生论偏见倾向于无意识地或明确地拒绝在个人或集体的历史中寻找客观结构和内在化结构的起源；它与反功能主义偏见相结合，以强化结构主义人类学的一种倾向，即赋予诸象征系统以更多的一致性——多于它们原有的和它们的运作所必需的一致性——，因为诸象征系统是历史的产物，按洛维之见，它们如同文化，是"七拼八凑起来的东西"（things of shreds and patches），即使出于实践之必需而借用的"碎片"不断被调整和重组以将其纳入系统。

性的依据不是别的，而是构成该习性的生成原则获自于社会结构（集体、性别或年龄段之间的关系结构，或社会阶级之间的关系结构）的一致性；习性生成的原则是社会结构的产物，并趋向于把社会结构嵌入一个象征关系系统之结构中，从而以一种变样难辨的形式再生产这类社会结构[17]。

列维-斯特劳斯反对外部解读，认为外部解读直接将象征系统结构与社会结构联系在一起，陷神话于"原始愚蠢境地"（Urdummheit）[18]，但这一做法不应该使人忘记，魔术或宗教作用，如韦伯所言，根本上是"世俗的"（diesseitig），而且完全为确保生产和再生产的成功即确保生存（survie）这一考虑所支配，被引向实际的、关乎生死的、紧迫的悲剧性目的：这类作用所具有的惊人两可性归因于这样一个事实，即它们用一种实践逻辑来服务于悲壮而真实的、又完全脱离现实的目的，此类目的产生于危难处境（尤其是集体困境），比如战胜死亡或灾祸的愿望，而服务于该目的的实践逻辑则超越任何有意识的企图，产生于结构化的和促结构化的、能自动生成象征行为的身体和语言。仪式实践如同希冀或集体求救，由一种（本质上是）集体的语言来表达（这使仪式活动非常类似于音乐）；仪式实践犹如计划，意在像人们影响社会世界那样影响自然世界，把一些应用于人的策略，也就是说独断性或相互性策略，有条件地应用于自然世界，向自然世界

---

⑰ 帕诺夫斯基提出了透视法历史（E.帕诺夫斯基，《作为"象征形式"的透视法》，收入《瓦尔堡图书馆演讲集》，莱比锡，柏林，1924-25年，第258-330页；法译本，巴黎，子夜出版社，1976年），示范性地论证了传统的认知和表现方式的社会史观：彻底摈弃"象征形式"的唯心主义传统，尽可能系统地将各种历史的感知和表现形式同它们之生产和再生产（依靠明确的或模糊的教育）的社会条件联系起来，也就是说同生产和再生产这些形式的集团的结构和这些集团在社会结构中的位置联系起来。

⑱ C.列维-斯特劳斯，《结构人类学》，巴黎，普隆出版社，1958年，第229页。

表达一些意图、希冀、愿望或命令，所使用的表达手断是以言行事式(performatif)词语或行为，而这些词语或行为产生一些超越任何表达意向的意义[19]。对于这种实践活动，最不适当的"理解"方式是把该实践活动与这样一些私人仪式联系在一起，这些私人仪式都是人们因为身处绝境，遭遇所爱之人死亡，焦急等待某个渴望中的事件而创造出来的，虽说其合法性仅在于无事要做和无话要说时不如做些什么或说些什么，但它们仍不可避免地要借助某种语言和身体的逻辑，而这种语言和身体甚至(尤其是)在劳而无果时也会生产一些常识，以生成一些既合乎情理又有悖情理的词语或动作。

如此，从仪式和神话这样一个因自身固有的两可性而适合对立解释的对象中，可以看到那些常见的谬误及其根由。一方面，客观主义解释学意欲与基本的思维形式保持一种盛气凌人的距离，把基本的思维形式视为解释技巧练习题，认为《幽灵非洲》[20]失去魔力，甚至遭到唯美主义厌恶，而这在实际上体现了基本思维形式的限度；另一方面，是深得诺斯替神秘主义传统(gnostique)真谛者的狂热参与说和去现实化魔力施展，他们把常识当作生活意义并使其发挥作用，且自认为是获得了客观意义的主体[21]。客观主义归约能显示神话或仪式履行的所谓客观功能(如涂尔干说的道德整合功能，列维-斯特劳斯所说的逻辑

[19] 按照政治经济学模式思考魔法经济学这一倾向，见于所有根据互惠原则来决定以命换命的祭献这类场合。典型的例子是打谷结束时祭献一头绵羊，理由是好收成要以一个家庭成员的生命为代价，而绵羊就是替代品。

[20] M.莱利思，《幽灵非洲》，巴黎，伽利玛尔出版社，1934年。

[21] 要正确区别阶级种族主义和民粹主义，恶感和仍然是一种恩赐的好感，决非易事，这同样导致人们按照分割(chorismos)和参与(methexis，共有，参与)这一古老的柏拉图取舍来思考与被统治阶级的关系。

整合功能);但是,这种归约将它显示的客观意义与使该意义发挥作用的行为人分离开来,故与行为人的实践据以得到规定的客观条件和实践目的分离开来,从而禁止人们理解这些功能是如何实现的[22]。"参与说"人类学则依据人类学不变因素及基本经验的共有性(如果这并非只是对农耕乐园的怀念,亦即一切保守观念的起因),在卡比利亚或其他地方的农民(他们对世界的物质和象征的占有工具处在特定状况)就摆在他们面前的一定历史时期的实际问题所作的回答中,寻找对宇宙秩序及起源的永恒思考的永恒答案[23]:赞扬迷失的智慧,这是用一种助长风格效应的虚假慷慨,使实践活动同这些农民的实际生存条件割裂开来,把一些外在的意图强加给他们,从而使他们丧失他们的理由和存在理由所构成的一切,迫使他们陷于一种"心理状态[24]"的永恒本质之中。卡比利亚妇女在织机上装经纱,并不是在完成一种宇宙起源的行为:她给织机装经纱只是为了生产一种旨在履行某种技术功能的织物;鉴于她拥有象征性设备以实践地

㉒ 比如,若要理解诅咒——前辈藉以继续行使其权力的以言行事式话语的极端形式——何以能发挥作用,就应该考虑到为使以言行事的魔法发挥作用而必须具备的全部条件:特别是物质和精神的衰退[首先是魔法信仰造成的衰退,害怕他人,畏惧人言、舆论,而相信毒眼(mauvais oeil)仅仅是这种畏惧的极限],还有对全部社会秩序和过去经验的主宰赋予常识性见解及其阐发者的权力——这多见于处境极度不安全这种情况,在这种情况下,人们像遭受灾难时一样,往往避免挑战命运。

㉓ 格里奥尔提出的对黑非洲多贡人神话的神秘主义解读,以及海德格尔创立的对前苏格拉底哲学家的启示式诠释,是同一效应的两种范式变体,只是两者在题材和参照系的"高雅"程度上有所不同。

㉔ 几乎毋庸指出,在这一问题中,"原始民"(如同其他场合的"人民")不过是观念学斗争的藉口,而这类斗争的真正赌注在于观念学者的当下利益;这一点不难证明:无论是现今蔚然成风的对殖民地民族学家的热闹而肤浅的批判,还是特权知识阶级昔日在揭露"世界去魔"的同时对古代或农耕社会的人魔观注,都不失为这方面的例证。

思考她的实践活动，特别是她拥有使她不断求助于耕作逻辑的语言，所以她只能以一种入魔的、亦即被蒙蔽的方式思考她所做的事，而这种思考方式正是渴望永恒奥秘的唯灵论求之不得的。

仪式之产生，仅仅是因为它们在那些无缘于逻辑思辨、神秘主义流溢说或形而上学牵挂的行为人的生存条件和潜在行为倾向中找到了存在的理由。对功能主义的最朴素形式采取嘲弄的态度，不足以了结实践活动的实践功能问题。很显然，如果根据婚姻职能的普遍定义，即婚姻是按照集团认可的形式保证集团生理学意义上的再生产的操作，我们就根本不可能理解卡比利亚的婚姻仪式。但是，如果按照结构分析，即无视仪式实践的特殊功能，不探究生成性行为倾向、仪式实践及其实践功能的集体定义赖以产生的经济和社会条件，那么，不管表面情况如何，我们也几乎不可能理解卡比利亚的婚姻仪式。卡比利亚农民对一些"客观条件"没有反应，但对通过社会地形成的知觉组织图式来领悟的客观条件有反应。理解仪式实践，不但对其作出解释，而且说明其存在的理由，同时又不将其转变成逻辑建构或精神操练，这不仅是重建其内在逻辑，而且是恢复它的逻辑必然性，将它同产生它的实际条件，亦即对它所担负的功能和完成这些功能所使用的方法作出规定的条件联系起来[25]；是对魔法投资(investissement)的最严酷的物质基础作出描述，例如，由于生产

---

[25] 这里必须援引阿尔诺德·范·格耐普，他告诉我们，古代叙事可以说受到一种多样剧的作用，而不只是被背诵："所谓的民间文学创作，由于它同其他活动，尤其是物质活动联系在一起，所以是社会组织的维系和运作所必需的一种有效活动。特别是在初期，它是一个有机的因素，而不是像人们认为的那样是一种多余的美学活动，一种奢侈"(A.范·格耐普，《民间传说的形成》，巴黎，弗拉马利翁出版社，1913年，第8页)。按照同一逻辑，穆卢德·马迈里提示了卡比尔人智慧及其守护人即诗人的实践功能(参阅M.马迈里和P.布迪厄，《关于卡比利亚口头诗歌的对话》，载《社会科学研究会刊》，第19期，1978年，第67-76页)。

力和再生产力的弱小，整个人生为生死赌注的不确定性所产生的无力感所支配，变成了一场针对侥幸的斗争；是尝试命名——但不求真正地展示——集体无能为力之经验，而这种经验是对世界和将来的一切观注的起因（它既体现在与劳动这一被理解为无条件贡品的关系之中，也体现在仪式实践之中），构成了经济基础和仪式行为或表象之间的关系得以建立的实践媒介。的确，在每一个实践中，而不是在什么说不明白的系统间“接合”中，经济条件和象征实践活动之间的关系以实践的方式得以建立，而这一关系的建立需要借助在生产方式和相对自主的感知方式的复杂关系中不可分地赋予技术和仪式实践的职能，还需要借助为实现该职能所使用的操作图式[26]。因果关系循环回路，致使技术或仪式实践活动取决于拥有感知图式的行为人所领悟的物质生存条件，而这些条件（再现为一种特殊的生产关系）至少以否定的方式对行为人本身作出限定。为了认识这一回路网络的复杂性，只需指出，仪式的一个功能——尤其是在结婚和耕作，或者收割时——，就是要在实践中克服由仪式分类学造成的为仪式所特有的矛盾，因为仪式分类学把世界划分为彼此对立的原则，使集团的生存所必不可少的行为显现为渎圣暴力。

---

[26] 我们将力图证明：在功能这方面，仪式活动体现了生产力状况，而生产力则通过不确定性和不安全性——两者的表现形式是为维持不断被悬置和受到威胁的自然和人类生命而花费的巨大努力——消极地决定了仪式的存在；在结构方面，通过两类仪式，即耕地和收割的委婉化和合法化仪式和孕育及等待时期的赎罪仪式的对立，仪式活动再现了支配全部农事生命的对立，即劳动时间（取决于人的时间）和生产时间（仅取决于自然的时间）的对立，而且在思考这一对立时，措辞上同于男女劳动分工：一方面是男子对生产（耕地或收割）和再生产的干预，这种干预是短暂的、粗暴的、断续的，另一方面是漫长的孕育、管理、生命的维护，这些工作由妇女承担。

第六章　时间的作用

有些实践活动，如仪式实践活动，所具有的某些最重要的属性来自于这样一个事实：它们因为在序列中展开而被“分解”。如果仅以这些实践活动为限，我们就有可能错过去时间性科学最少可能予以再现的实践特性，实践的这些特性是由于实践在时间中构建，并从那里获得其作为顺序的形式，以及由此而生的意义（和方向）。这种情况见于所有被确定为——至少在行为人看来——由相对不可预料的行为构成的不可逆转的定向序列，例如赠品交换或荣誉之争。我们记得，列维-斯特劳斯不赞成莫斯的一般描述和著名分析，指责他依附于一种赠品交换“现象学”，主张科学必须与土著经验和关于该经验的土著理论决裂，以确定交换“是一种原始现象，而不是由社会生活分解而成的审慎活动[①]”，换句话说，互惠循环的“机械法则”是关于赠与、回报和接受这三种义务的无意识原则[②]。列维-斯特劳斯把多元设定（polythétique）归约为单一设定（monothétique），把分解的和不可逆转的序列归约为完全可逆的总体，由此获得一个客观模型，继而把此客观模型确定为实践活动的内在法则，被观察到的运动

---

① 参阅 C. 列维-斯特劳斯，《马塞尔·莫斯著作序言》，收入《社会学和人类学》，巴黎，法国大学出版社，1950 年，第 38 页。

② 参阅 C. 列维-斯特劳斯，同上，第 36 页。

之不可见原则，这样就把行为人降格为受不明机制驱动，朝着自己并不知道的目标移动的自动木偶或惰性物体。“互惠循环”，作为受义务约束的实践之机械循环，惟有从无所不知、无所不在的观众的绝对目光看，才显得有价值，该观众全靠他的社会运转机械学才使自己出现在“循环”之各个不同阶段。事实上，馈赠也可能得不到回报，如果受赠者是个忘恩负义之人；此外，就其显示出或要求得到回报，即感激而言，馈赠也可能被看作一种侮辱而遭到拒绝[3]。且不说那些令人扫兴者使游戏本身及其绝妙的表面机制成为疑问（如卡比尔人所说的 amahbul 即“粗人”所为），而且，就是在行为人的潜在行为倾向尽可能协调一致、且行动和反应的连贯似乎完全可以从外部预见这种情况下，只要序列没有结束，相互作用的结果就始终难以确定：日常生活中最普通的，甚至表面上最常规的交换，例如“维系友情”的“小礼品”，意味着一种即兴之举，故以一种持久的不确定性为前提，而正是这一点，如人们所说，成了交换的魅力，也是它的全部社会功效。

小礼物介于“无偿”赠品（elmaâtar，即有去无回的赠品，“犹如母亲的奶水”，或 thikchi，得不到回报的赠与物）和决不可避免的赠品（elahdya 或 lehna）之间，应该是礼轻易还，因此这是准备让人还，也容易还的礼物[4]；但小礼应该是经常的，可以说是不断的，这意味着它的运作逻辑是“意外”或“关心”所包含的逻辑，而

---

③ “您不要为这点礼物而生气（……）。我知道自己在您眼里是多么微不足道，您完全可以接受我送的钱。我送的礼物实不足挂齿”（陀思妥耶夫斯基，《赌徒》，巴黎，伽利玛尔出版社，1958 年，第 47 页）。

④ 诸如我们说的“微不足道的小事”，以及回答别人致谢时说的“没什么”或“小事一桩”。

不是礼节逻辑。小礼用于维持亲密关系之惯常秩序，所以几乎总是一盘烧好的食物、一盘古斯古斯(麦粉团加牛羊肉等做成的食物，若表示母牛初次下奶，还得配上一块奶酪)，并总是与一些小小的家庭喜庆相关，例如，孩子出生后的第三天或第七天，婴儿长出第一颗牙或会走第一步，男孩的第一次理发、第一次去集市或第一次守斋。小礼物与人或土地的生命周期联系在一起，从而使意欲让人分享其喜悦者和分享其喜悦者卷入了一种真正的生殖仪式：盛放小礼品的器皿，“为求个吉兆”(el fal)，归还时必须放入人们有时候称为thiririth(源自 er，即“回报”)的东西，也就是放入少许小麦、粗面粉(但从不用大麦，因为它是女性植物，象征脆弱)，而更合适的是送上一些豆类，叫 ajedjig，如鹰嘴豆、扁豆，祝愿(引起交换的)男孩“开花结果”。人们还把这些平常的礼物(还必须加上 tharzefth，即登门拜访时送的礼物)同结婚、孩子出生、割礼这类重大喜庆日(thimeghriwin，单数形式为 thameghra)送的不平常礼物(elkhir，elahdya 或 lehna)明确区分开来，当然，这些平常礼物更不同于献给圣人的礼品(lwâada)。事实上，亲戚邻里之间互送的小礼，与在空间、系谱上、也在时间上(因为断断续续，相隔很久后在“重要场合”才见面)疏远的姻亲赠送的钱财和鸡蛋这类礼物(因其重要和隆重而始终是一种有限制的挑战)的关系，犹如世系中或邻里间的通婚——这种婚姻已习以为常，并完全融入日常交换体系，以至完全不为人注意——与不同村子或部落之间特殊通婚的关系，而这类特殊婚姻常常用于加强联盟或促进和解，往往伴有隆重的仪式，更

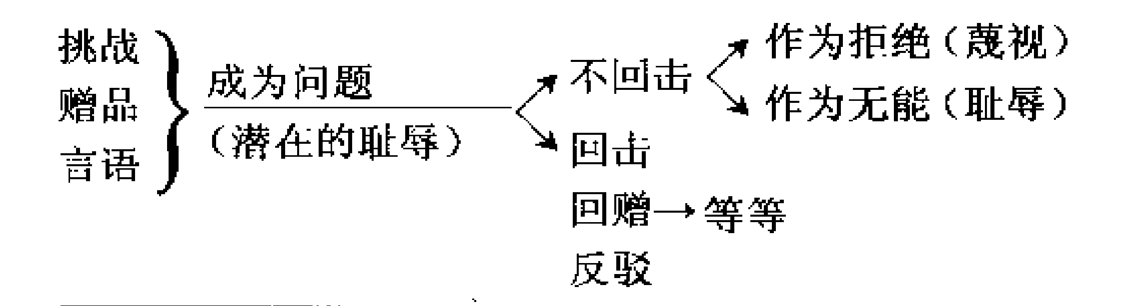
为风光,但也棘手得多。

只要事情有可能与“互惠循环”的“机械法则”所要求的不一样,任何实践经验及其逻辑就会改变。最大可能性变为绝对确定性,这是一个质的突变,与数量差异不成比例。不确定性在社会法则的概率逻辑中找到其客观依据,它不但足以改变实践的经验,还足以改变实践本身,同时推动旨在避免最具或然性结果的策略。重新引入不确定性,就是重新引入时间及时间所包含的节奏、方向、不可逆性,用策略的辩证法取代模型的机械学,而不会重新陷入“理性行动者”理论这类想像人类学。

发明术(ars inveniendi)是一种组合术(ars combinatoria)。人们可以构建一个相对简单的生成模型,借以从理论上阐明实践的逻辑,也就是说,在纸上生成实际观察到的和可能观察到的、其无穷无尽的多样性和表面上的必然性让人惊讶的实践活动(攸关荣誉的行为、交换行为)世界,而不必求助于雅各布森所说的能藉以“选择”适合每种情境的行为的不可能实现的“预制表象卡片库”[5]。因此,若要阐明所有观察到的攸关荣誉的行为(仅仅是这样的行为),我们只消获得一个基本原则,即荣誉平等原则;此原则虽说从未被确定为一切伦理活动的公理,但似乎对实践活动起着导向作用,因为荣誉感导致对该原则的实践掌握。的确,如同任何交换(赠品交换、言语交换),关乎荣誉的交换被如此规定——与侵犯行为的单方面暴力相对——,也就是说它意味着某种可能的回应、回报,即回击、回赠、反驳,因为该交换包含了对对手的承认(在特殊情况下给予对手以荣誉上的平等

⑤ R.雅各布森,《普通语言学论集》,巴黎,子夜出版社,1963年,第46页。

权利[6])。挑战就是如此,它要求回击,故其对象是一个被认为有能力参加荣誉的游戏且表现出色者:这就是挑战能带来荣誉的原因。该相互关系原则的逆命题是:只有在荣誉上平等的人发起的挑战才值得接受,因为攸关荣誉的行为若要完全照此构成,就离不开回击;回击意味着承认荣誉上的平等,也就是说承认挑战是一种攸关荣誉的行为,挑战者是一个重视荣誉的人。基本原则及其逆命题也包含这样一个意思:谁同某个在荣誉上与其不平等的人进行荣誉交换(挑战或应战),谁就会丧失荣誉,因为挑战一位上级,就会受到鄙视,自取其辱;挑战一位下级或接受其挑战,自己有失体面。因此,奇耻大辱(elbahadla)就落到滥用自身优势羞辱其对手而不是让对手"自己丢尽颜面"的人身上。反过来,要是接受不合情理的挑战,谁就会蒙受奇耻大辱:如果不予应战,就会让自负的人承担其任性行为产生的后果[7]。这样我们便有了一个非常简单的图解:



---

⑥ 赠品总包含一种多少有点被否认的挑战。据马尔西,对于重大场合以挑战(thawsa)的形式赠送的礼品,摩洛哥的柏柏尔人说:"他让你丢尽脸面!"(G.马尔西,《柏柏尔习惯法中的残存母系亲属与图阿雷格人的财产继承制》,载《非洲杂志》,第85期,1941年,第187-211页)。这使我们看到,挑战和回击的逻辑使赠品交换趋向极限,而慷慨的交换则导致在慷慨程度上的比赛。

⑦ 这些对立在此虽以演绎的方式加以表述,但它们并非出自于演绎,对此,相关分析的几种不同版本可以作证(第一版发表于1965年,十分接近于上著的亦即正式的表述;第二版发表于1972年,其依据是一系列典型实例研究,介绍了在此提出的模型,只是形式上不那么经济)。

这个生成模型把交换简约为一系列根据极少量原则并借助一种组合术作出的相继选择，而这种组合术非常简单，它能以非常经济的方式阐明无数诸如赠品、言语或挑战这类相去甚远的特殊交换实例。因此，此生成模型能按其规则再现习性的运作，以及通过系列选择来进行的实践之逻辑，而此类选择是不可逆的，而且是在紧迫中并往往是在下了重大赌注（有时攸关生死存亡，比如荣誉交换或魔法）的情况下作出的，以回应其他遵循相同逻辑的选择[⑧]。

对世界（昼/夜、男/女、内/外，等等）的神话-仪式观注之基本图式构成了神圣事物（女子名节），而把这些图式同社会交换的逻辑[荣誉平等（isotimie）原则及其推理]组合起来，便能得到若干非常具有一般性的应用原则，我们只要有了这样的原则，照样能解释由民族志传统提供的所有习惯法典的所有条文，甚至能有办法生产出符合卡比尔人“公正意识”的可能判例汇编[⑨]。正是这些在实践中几乎从不像这样被陈述的图式[⑩]，在对一次偷盗的严重性作出评判时，将导致人们按照神圣事物的逻辑，考虑偷盗的全部情状（地点和时间），区别对待住宅（或清真寺）这样的圣地和所有其他地点、黑夜和白昼、节假日和平常日子，以

---

⑧ 中邪或驱邪仪式，以及所有的魔法斗争，作为界限——也就是说魔法行为是一些在攸关生死的紧迫处境中完成的“逻辑”运作——，使人们看到了韦伯所说的“魔法刻板化”，而这种刻板化在某种程度上可归因于这样一个事实，即可能的差错会带来严重后果。

⑨ 一个氏族或一个具体村落的习惯法所包含的条文只占有可能的判例体系的很小一部分；这些条文产生于同一些原则并被记入各不同集团的习惯法，即便把它们加在一起，也只能使人们对可能的判例体系有一个极为粗略的认识。

⑩ 各个氏族（或村落）特有的判例汇编主要是列举具体的过失和相应的判罚，而这些约定俗成的判例条文据以产生的原则未予言明。比如，阿特阿克比勒部落阿戈尼特塞伦特村的判例汇编共 249 条，其中 219 条是（涂尔干意义上的）“惩治”法规，占 88%；25 条涉及“归还”，占 10%；只有 5 条涉及政治秩序的依据。

便在其他情况都一样时，对在圣地、夜间和节假日犯的偷盗行为施以最严厉的惩罚(夜入住宅偷盗是渎圣行为，有损荣誉，与之相对的则是远处庄稼地里进行的偷盗)。这些实践原则只是因为赃物的性质而必须暂缓生效时才破例得到陈述：例如，据阿诺托和勒图尔纳引证，伊杰伊穆拉村的判例汇编(qanun)规定，"凡以巧取或强夺的方式偷盗一头骡子、一头公牛或母牛者，无论偷盗发生在夜间还是白昼，在宅内还是在宅外，牲口属于住宅主人还是他人，都必须向长老会(djemaa)缴纳50里亚尔，并向失主支付被盗牲口所值[1]"。这同一些基本图式，虽然总是不言明地发挥作用，却也能用于对斗殴的严重程度作出适当衡量：这里起作用的仍是住宅和其他地点之间的区别(杀死私闯住宅者不受任何惩罚，因为这是对侵犯神圣场所的正当回击)，黑夜和白昼之间的区别，节假日和平常日子之间的区别，此外还须考虑种种变因：侵犯者和受害者(男/女、成人/儿童)的为社会所承认的价值、所使用的工具和方法(手段阴险，比如趁人熟睡之际下手，或者一对一)，以及侵犯的程度(仅仅威胁，或者诉诸行动)。实践逻辑从一些应用图式出发，产生无数适合于不同情境的实践活动，而这些图式的应用极为普遍和自动，故只在例外情况下才转变为明晰的原则。但实践逻辑的特殊性见于这样一个事实，即在对相同犯法行为的处罚轻重上，诸不同集团(村落或部族)的习惯法互有差异：在应用相同的非明示性图式时，这些不确定性和模糊性是合乎情理的；但它们被排除在应用同一个明示性法典所产生的一系列判例之外，因为此明示性法典是一项专门的法律工作之明确产物，而这项法律工作的目的就是对所有可能的违法和惩罚事例作出规定，使它们成为同类的和恒定的，亦即

---

[1] A.阿诺托和A.勒图尔纳，同前，第三卷，第338页。

可预见的和可测定的判例之基础。实践逻辑的原则是一个生成和组织图式系统，这些图式在客观上是连贯的，它们在实践状态下运作，如同一个往往不甚确切的但又不乏系统性的选择原则。因此，实践逻辑既缺乏严密性又没有恒定性，而严密性和恒定性是逻辑的逻辑之特征，逻辑的逻辑能从一个公理体系的得到明确控制和系统化的明示性原则中推断出理性行为（这些明示性原则也可能是实践逻辑的原则，如果实践逻辑是从为解释实践逻辑而构建的模型推断而出的话）。正因为如此，实践逻辑表现出某种风格一致（unité de style），而这种风格一致虽可直接感知，却丝毫没有一项计划的协调产品所具有的严格而又平淡无奇的连贯性。

学术分析在外部，在客观上，以可掌握的原则这一形式生产出从内部引导实践活动的东西，从而使一种真正的领悟成为可能，亦即使图式（通过具体图解）转变为表象（représentation），后者导致对实践原则的象征掌握，而实践感虽使实践原则发挥作用，但不予以表象，或者仅能获得其部分的和不充分的表象。网球、小提琴、象棋、舞蹈或拳击是把姿势、步子或招数这些人为分离的基本行为单位纳入一个有机和定向实践统一体之中的实践活动，而在教授这类活动时，人们则把它们分解成姿势、步子或招数；同样，提供情况的当地人往往倾向于提供一些一般规范（总附有一些例外），或提供一些引人注目的“做法”[12]，这是因为他们不能从理论上占有这些做法据以产生的实践母式，而他们“因为是他们之所是”（柏拉图语）而只能在实践中掌握母式。最难觉察的陷阱恐怕在于这样一个事实：行为人往往求助于涉及

[12] 相关的例子见于后面的分析——无论是在关乎名誉的交换中所遭受的奇耻大辱（elbahadla），还是婚姻交换中的平行堂亲婚。

规则的模糊用语，语法、道德和法规的用语，来解释一些以完全不同的原则为准的社会实践，从而看不到他们的实践掌握之本质，而这种实践掌握就其性质而言，是一种博学的无知（docte ignorance），亦即一种不包含对自身原理的认知的认知方式。事实上，各种土著理论，就其把研究引向一些虚幻的解释而言，倒也不那么可怕，可怕的是它们强化了一种不需要强化的实践理论，即实践活动的客观主义研究方法所固有的实践理论，后者从实施结果中推算出其自身的产生原则，进而把这些原则确立为实践活动的规范（借助这样的一些句子："荣誉需要……"、"礼节要求……"、"习俗要求……"等等）。

> 教育灌输工作，因为制度化及其难免给话语（特别是用来防止或处罚社会化过程中出现的缺陷的法规）带来的最低限度客观化，或者因为这种或那种象征载体（象征符号或仪式工具，等等），成了提出实践图式并把它们构建为明确规范的一个最好机会。一种特定的和明确的灌输行为一旦发生，习性和"规则"的关系问题就会出现，这恐怕不是偶然。阅读柏拉图的《美诺篇》，可得到这样的启发：制度化教育的出现，与直接从实践到实践而不经过话语的模糊教育的危机相关。人们一旦寻思"娴熟"（亦即完美的实践掌握）是否能传授，一旦想把合乎常规的实践建立在总结出来的规则之上，以满足像学院派那样传授过去时代的实践或作品的需要，那么，"娴熟"也就不再存在了。新型的教师能不冒风险地挑战有些人，这些人没有能力把他们不知怎么自动（apo tou automatou）获得的并仅仅"因为他们是他们之所是"才掌握的知识提高到话语层次，而旧

式教育的信奉者则不难贬低智者们(mathonthes)的那种具有习得痕迹的知识。这恐怕是因为"学院派"一词所显示的"偏向",是任何对一种并不以对其真正原理的认识为依据的实践作出解释并使其规范化的企图所固有的。

例如,有些教育家(如勒内·德莱普拉斯)努力使体育或艺术活动的习得合理化,鼓励学习者领悟在这些实践活动中实际工作的机制;他们的研究表明,由于缺少一个能使实践感(更确切说是"游戏意识",或者说"策略合谋")在实践状态下予以掌握并在实践中通过模仿来获得的原则趋于明确化的形式模型,体育实践的讲授就只好借助一些规则,甚至诀窍,并把学习集中于一些典型阶段(招数),从而因为不能从总体上就实践提供一个充分的看法而常常产生一些逆功能的行为倾向(比如在橄榄球运动中,训练往往把注意力集中在同伴间相互联系上,而不是优先考虑与对手的、从中能推断出同伴间正确关系的关系)。

这样我们就更加清楚,为什么规则这个半学术产物是构建一种充分的实践理论的明显障碍:规则错误地占据了两个基本概念——理论母式和实践母式,理论模型和实践感——的位置,从而禁止人们提出两者的关系问题。人们需要构建的抽象模型(比如说为了解释攸关荣誉的实践活动)若要完全有效,那就必须如其所是地对待它,亦即把它当作一种与实践毫不相干的赝像——尽管理性的教育能使它有助于实践功能,让拥有与其对应的实践模型者能真正地掌握其自身实践的原理,以便使这些原理臻于完善,或者摆脱它们。挑战和回击、馈赠和回赠的全部

辩证法动力不是什么抽象的公理，而是荣誉感这种由全部初期教育灌输的、一直为群体所要求和强化的潜在行为倾向，该行为倾向不但铭刻于身体姿势和习惯（身姿、目光、谈吐、吃相或步态）之中，也铭刻于语言和思维的自动性之中，男人通过这类表现，显示自己是真正的男子汉，亦即刚毅果断之人[13]。这一实践感并不在乎什么规则也不介意什么原则（除非遭遇失败或受到挫折），更不为计算或推断所累，计算或推断总是为"刻不容缓"的行动之紧迫性所不容。有了这样的实践感，人们就能在激烈的战斗中一眼看清情势，当机立断，及时作出反应[14]。这种习得的娴熟在实际运用时具有出自本能的无意识可靠性，惟有它才能使人们立刻对各种不确定情境和实际做法的模糊之处作出反应；例如，在对手之间差别不大，故蔑视可能被疑为有意退缩的幌子这种情况下，若要让人承认不予应战是轻蔑的表示，就必须掌握和善于运用分类技巧，此时应该像"贤人"(imusnawen)以更为重大的法则为名违反公认的规则那样行事[15]，不仅要付诸行

---

⑬ 动词 qabel，据不少提供情况的当地人，简练地表达了各种荣誉价值，因为它表示身体的姿势（面对、正视），也表示公认的德性（如待客和尊客之道，或者无论处境好坏都能面对、正视他人），还可表示一些神话-仪式类别（如朝东、向光、面向未来）。

⑭ 实践满足于不完全的或断续的逻辑和"令人满意的或有限的合理性"(satisficing or limited rationality)，这不仅因为如我们注意到的那样，利用经验方法或已经得到证明的决定原则能节省信息的收集和分析所需要的成本（参阅 H.Q.西蒙，《理性选择的行为理论》，载《经济学季刊》，第 69 期，1954 年，第 99-118 页）；尤其因为单凭经验判断(by rule of thumb)作出决定可以节省逻辑，亦即节省时间，而节省时间——即使涉及经济的选择——决非无关紧要，因为我们知道实践的特点是其运作的紧迫性，而且世上最好的决定也将毫无价值，如果该决定是马后炮，错过了适当机会或规定时间（这一点往往为那些做事从容不迫、又不会因延误而受到实践惩罚的分析员和实验员所遗忘）。

⑮ 参阅 M.马迈里和 P.布迪厄，同前。

动，而且要当场让人相信，当场迫使别人接受其回答和对情势的说明，被说明的情势又必须能让别人承认只有其说明是惟一合理的，而要做到这一点，就必须对自身的象征价值和对手的得到社会承认的价值有一个正确的了解，对行为——首先取决于别人对它的实施人的评价——可能有的意义有一个正确的了解。

一切都表明，模型意味着分割（coupure），对模型的正确运用要求人们超越分割和参与之间的常规取舍，构建一种理论，这种理论能阐明作为对游戏（illusio）的实践参与的实践之逻辑原则，同时也能阐明理论分割及其设定和产生的距离。该理论与对实践之实践经验的参与毫不相干，它能使我们摆脱对实践的描述通常造成的理论失误。为了证实在这一关于实践（和理论）的理论中找到对任何科学的实践进行有序控制的原则，我们必须回到赠品交换这个典型例子上来。在赠品交换中，客观主义观注用互惠循环的客观模型取代馈赠的实际顺序，故与主观主义观注大相径庭；因为它看重的是其从外部显现时的实践，而不是其被经历和受作用的方式，这样的实践是不经任何步骤就被移至纯表面状态的经验。

停留于馈赠的客观主义真实，亦即停留于模型，无异于撇开所谓客观真实，即观察者的真实，和勉强称得上是主观的真实之间的关系问题。之所以说“勉强称得上是主观的真实”，是因为它代表了关于交换之主观经验的集体乃至正式的定义，也就是说，行为人实施的是不可逆的行为序列，而观察者则将其构建成可逆行为序列。对“客观”目光的去时间化效应的认识，以及对实践与时间的关系的认识，迫使我们考虑，在观察者的外部和总体化领悟所产生的客观上可逆的和几近机械的循环，和由行为人通过其实践——使行为人在其中得以时间化的不可逆选择系列——产生的同样在客观上是不可逆的和相对地不可预见的顺

序之间，是否还有必要作出选择。对赠品、言语或挑战这类交换进行分析，若要真正做到客观，就必须考虑这样一个事实：行为系列远非按照一种机械性连贯展开，一旦从外部和事后予以把握，就呈现为互惠循环，这意味着行为系列是一种名副其实的连续创造，并能在其每一个环节上中断；此外，还必须考虑到组成该系列的每个起始行为总有可能是不合时宜的，且在得不到回应时还有可能失去其原先的意向意义(我们已经看到，馈赠的主观真实只能在对馈赠加以认可的回赠中实现)。这足以表明，如果说相互性是通过共同经验与馈赠概念密切联系在一起的间断的和间断地经历的行为之"客观"真实，那我们可以不相信该相互性是一种其主观真实如果与这一"客观"真实完全吻合就不可能存在的实践之全部真实。

实际上，在任何社会中，人们都能观察到，回赠应该是延期的和有差别的——否则就构成一种侮辱，立即回赠完全一样的东西显然无异于拒绝：因此赠品交换不同于有来才有往，后者如同互惠循环结构的理论模型，致使馈赠和回赠在同一时刻发生；赠品交换也不同于借贷，借贷的归还得到法律文件的明确保证，好比在订立能确保时效行为的可预见性和可计算性的契约之时已经履行。在模型中之所以必须引入双重差别，特别是"单一设定"模型所取消的期限，并非如列维-斯特劳斯所说，是为了服从再现交换实践之实际体验这一"现象学"牵挂；而是因为赠品交换的运作必须有一个前提，即个体和集体不识交换之客观"机制"的真实，也就是即时回赠所无情揭示的真实，也不识交换所必需的个体和集体作用：使馈赠和回赠得以分离的时间间隔有助于我们把交换关系感知为不可逆关系，而交换关系始终有可能呈现为可逆的，也就是说既是负有义务的又是功利性的。拉罗什富科尔说："借债图还，如果太过心切，也是一种忘恩负义。"

流露出偿清欠债的急切心情，从而过于明显地显示出偿还人情或礼赠、还清债务或什么都不欠的意愿，就是表明当初的馈赠意在施加某种约束。

在此，一切都是方式问题，亦即适时或不适时问题，而同一句话、同一举动、同一行为、馈赠或回赠、拜访或回访、挑战或应战、邀请或应邀会因为时间——适时或不适时，及时或不及时——而完全改变意义，这是因为使馈赠和回赠分离的时间使构成交换之运作条件的、受到集体支持和认可的自我欺骗(mensonge à soi-même)成为可能。赠品交换是一种社会游戏，这种社会游戏若要得以进行，游戏者就必须拒绝了解，尤其是拒绝承认游戏的客观真实，也就是客观主义模型所揭示的真实，而且他们还必倾向于付出自己的努力、关切、细心、时间，以促成集体的不了解。从发生的一切看，各种策略，尤其是利用行动速度，或在相互作用中利用行动间隔的策略，仿佛彼此协调配合，意在对自己和他人隐瞒实践的本质，而民族学家仅用一个可逆序列的可互换阶段来取代只是各遵其时和在时间中进行的实践活动，从而粗暴地将这一本质揭示于众。

取消间隔，就是取消策略。这一间歇期不应太短(如在赠品交换中所见)，但也不能太长(尤见于仇杀)，它完全不同于客观主义模型使其成为的那种死时间，即无功效时间。只要受恩未报，受人恩惠者就始终是一个欠债人，他有义务向其恩人表示感激，总之应该对他怀有敬意，处处都要顾及他，不要使用自己掌握的武器攻击他，否则就会被说成"忘恩负义"或受到决定行为意义的"人言"的谴责。一个人，有血仇而不报、自家土地被敌对家族买去而不予赎回、自己的女儿没有及时嫁出，此人就会发现自己的资本因时间流逝而日益受损；除非他能够变滞后为策略性延迟：延迟回赠是使自己的意图保持不定状态的一种方式，好

比仪式历灾难周期中那个确乎不祥的时辰,曲线变向,“不回答”不再是疏忽,变成了傲慢的拒绝,而要确定曲线的这一歧点.则非常困难;延迟回赠也是让人敬重的一种方式,而这种敬重,只要关系不破裂就不会中止。按此逻辑,人们就能理解,遇到有人向自己的女儿求婚,如果答复是否定的,理应尽快回复,否则就有滥用自身优势伤害求婚者之嫌;在相反情况下,就能无拘无束、尽其所能地延迟答复,以维持其被请求人的地位所赋予的随机优势,但这一优势在其表示最终同意之时一下子丧失。从发生的一切看,各种相互作用的仪式化仿佛产生一种具有悖论色彩的结果,即把它的全部社会功效都给了时间,时间从未像在这些除了时间的流失之外什么都没有发生的时刻里那样起作用:人们常说,“时间对他有利”;相反的情况也能成立。

这表明,时间的功效来自于它在其中起作用的关系结构的状态。但这并不意味着该结构的模型可以不考虑时间因素。当行动的展开被高度仪式化时,就像在侮辱(侵犯女子名节)和雪耻这一将任何形式的逃避——即使变换成蔑视——排除在外的辩证关系中,仍有策略的地盘,该策略在于玩弄时间,确切说是玩弄行动的速度,即让雪耻行动拖延下去,以便将手中的资本——已接受的挑战,或者说延期的冲突、潜在的雪耻,或者说雪耻所包含的冲突——变成一种权力工具,而后者的基础就是继续或停止敌对行为的主动权。而在规则不那么严格的场合,情况更是如此,因为人们可以放手施展策略,调控行动的速度——延时或拖延、推迟或延期、让人等待或让人期盼,或者相反,提前、加速、抢先、突然袭击、当场发现、先发制人,且不说故意给人时间(把时间用于某人)或拒绝给人时间(借以让人觉得自己留有“宝贵的时间”)这种技巧——,并充分利用该调控所提供的种种可能性。比如我们知道,掌握一种可移交权力者可以从推

迟移交权力、保持其最终意图的不明确性这一技巧中获得好处。此外，我们不应忘记另一类策略，这类策略只有一个功能，即消除时间的作用和保证人际关系的连续性，它们的目标是按数学家的方式，把“无限小”无限地加起来，利用间断生产连续，而这些“无限小”在此表现为关心、尊重、体贴或人说可以“缔结友谊”的“小礼物”[“多好的小礼物(thunticht)，你不能使我富裕，却能缔结友谊”]。

我们离客观主义模型和人们通常将其与仪式概念联系在一起的预设行为的机械性连贯很远，因为惟有完全掌握生活技艺者才能利用行为和情境的模糊性和不确定性提供的全部资源，在每种情况下都能采取适当的行动，适时地去做因为“当初没有其他事情可做”而做的事，而且做得很合适。我们也离规范和规则很远，在此和在其他场合，我们也许已看到了它们的语言错误、笨拙做法和疏忽之处；那些礼节语法专家确实善于阐述什么该做，什么该说，而且阐述得非常出色，不过他们无意把不可避免的即兴创作(improvisation nécessaire)“艺术”纳入一份反复情境和适当行为目录之中，而正是这种即兴创作阐明了实践掌握之特征。实践的时间结构在此起的作用如同一个阻止总体化的屏障：馈赠和回赠之间的间隔，作为否认(dénégation)工具，能使完全矛盾的主观真实和客观真实共存于个体经验以及共同判断之中[16]。客观主义多有不幸，因为在此和在一切需要它对付集体信念的场合，它只能艰难地确立一些不是为人不知而是被抑

---

⑯ 慷慨是可敬之人的最高德性，赞扬该德行的成语与暴露出计算倾向的谚语并存：一则谚语说，“礼物让人烦恼”；另一则说，“礼品是只母鸡，回报是头骆驼”；人们还玩弄 lehna(既表示“礼物”又表示“安宁”)和 elahdya(意为“礼物”)这两个字眼，说：“你给我们带来了安宁(礼物)，就让我们安宁些吧”，或者“你带来了礼物(elahdya)，该让我们安宁(lahna)吧”，或者“最好的礼物是安宁”。

制的事实[17]；还因为它为阐明实践而生产的模型无法接纳它为获得其真实性而必须加以克服的主观幻想(illusion subjective)——幻想、信念，以及该集体否认得以产生和运作的条件——，而不管这类主观幻想是个体的还是集体的，是私己的还是正式的。

客观主义模型和习性、理论图解和实践感(因作为对原则的部分和不完善解释的实践规则而被重复)图式之间的关系变得更为复杂：增添了一个第三项，即正式规范和土著理论。正式规范和土著理论在话语层次重叠从而强化对"客观"(即客观主义的)真实性的抑制(refoulement)，而这种抑制被铭刻于实践的结构本身，并因此而成为实践之全部真实性的组成部分。反复灌输从来没有像这样完美，以至于任何阐述均可省去；即使像在卡比利亚，在实践活动语法，即成文的行为法典中的生成图式的客观化被尽可能缩简的情况下，人们也不用再作任何阐述。正式表象(représentation officielle)，除了习惯法则、格言诗、谚语或成语，还应包括借用词语、物品或实践活动(亦即涉及荣誉或亲属关系的词汇及其产生的婚姻模式，以及仪式用品或行为)实施的各种感知和行为图式的客观化，这样的正式表象与其所表达的并由其促成和强化的行为倾向保持了一种辩证关系。习性本能地倾向于辨认出所有它能从中认出自己的表现形式——因为习性本能地倾向于生产这些表现形式——，尤其是最常规习性的

⑰ 所有关于艺术和文化崇拜的研究就是这种情况：揭示"客观"真理的社会学可望看到它所提供的证据(比如我想到我们在《爱好艺术》一书中在学校教育水平和常去博物馆之间建立起来的关系)会被否认(从弗洛伊德意义上理解)，而这一否认仅仅是一般否认的防御形式，且必然导致把社会学必须克服的幻想，亦即信念，及其生产和运作的条件之客观化纳入理论构建(这是自《爱好艺术》以来对艺术作品价值中信念生成条件的研究所具有的意义)。

所有典型产品,因为最常规的习性是一代又一代的习性经过筛选而保存下来的,它们具有客观化的内在力量,并享有与习性的任何得到公众认可的现实化联系在一起的权力。

正式表象的属性是制定与自然世界和社会世界的实践关系的原则,而这类原则的制定所借用的手段是词语、物品、实践活动,特别是集体的和公开的盛大活动,比如重大的仪式、使团派遣和隆重的宗教游行(希腊人称之为 théorie)。而在今天,集团从中得以展示自身规模和结构的游行、集会、示威则是宗教游行的世俗形式。这些仪式活动也是戏剧意义上的表示(表演),是调动整个集团并将其搬上舞台的演出,整个集团就这样成了一种可见的演出的观众,该演出不是对自然和社会世界的表象,即如人们喜欢说的"对世界的观注",而是与世界现实的实践和默示关系。正式化(officialisation)是一个过程,通过这一过程,集团(或支配集团者)使自己受到一种公开主张的约束,并因此而获知并掩饰自身的真实性;此公开主张使其所述合法化,并迫使他人接受之,同时以默示的方式规定可思和不可思事物的界限,从而有助于维持它从中获得其影响力的社会秩序[18]。结果是任

---

[18] 正式表象所产生的象征性强迫效应,在半学术性语法亦即规范性描述成为由一个专门机构(有区别地)赐予的教育之内容并因此而变成一种有教养的习性的原则时,还伴有一种更为深远的效应:比如在一个分化为阶级的社会里,合法的语言习性意味着规则体系(语法)的客观化(确切说是由全体语法学家实施的该规则体系的储存和形式化)和灌输,后者由家庭和教育制度实施(规则体系是这种客观化的产物)。在这种情况下,以及在艺术和更广泛的学术文化领域、半学术性规范(语法、学校教育的感知、评价和表达范畴,等等),一经身体化(呈现为"文化"形式),就变成实践行为和话语的生产及理解原则。结果,与艺术文化(及语言)的关系就客观地取决于合法规范的身体化程度:有些人过早且深刻地掌握了实践行为和话语的深奥语法,非常明显地符合该语法的要求,以致敢于玩弄规则,也就是符合"杰出"之定义,而这些人的轻松自如与另一些人的紧张和抱负形成对立,这另一些人严格按规则行事,令人想到他们注定要执行规则,更不消说有些人不管做什么都无法符合为对付他们而制定的规则。

何对实践逻辑的阐述，除了自身固有的困难，又遇上了集团对全部正式表象的认同所造成的障碍[19]。

客观主义批判有理由对实践活动的正式定义提出质疑，并揭示隐藏于公开理据后面的真实决定因素。粗暴的唯物主义还原把价值描述为集体所不认识的、故被集体认可的利益，它使我们想到韦伯的看法，即正式的规则只有当服从该规则的好处胜过不服从该规则的好处时才能对实践作出规定；这一简约始终起着有益的去神秘化作用，但它不会因此使人忘记，对实在事物的正式定义是对社会现实的完整定义的组成部分，而且这种想像人类学具有非常实际的效应：人们可以不承认法律条文赋予规则的有效性，但也知道符合规则自有其好处，因为符合规则可能是有些策略的根源，这些策略的目的是适应规则，像人们说的那样"使法律站在自己一边"，可以说是通过把利益描述成得到集团承认的表面上难以辨识的价值，使集团参与其游戏。直接追求初级利益（例如成功的婚姻带来的社会资本）的策略往往包含了一些不甚明显的策略，后者的目的是公开满足正式规则的要求，从而在利益和威望或敬重方面得到双重满足，而利益和威望几乎是对行为的普遍许诺，这无需其他明显的规定，只要遵守规则就行。因为集团所坚决要求和慷慨予以回报的，仅仅是这种对其假装尊重的东西的公开尊重[20]。

---

[19] 那些被指定以集团的名义谈论集团的人，也就是以民族学家为先行的正式代言人（多数是男人、成年或老年男子和受人尊敬者，而不是女人、年轻人和社会边缘分子），发表的言论符合集团的见解，也符合集团对自身的看法，强调（尤其在面对外来人的情况下）价值（比如荣誉价值）而不是利益，强调规则而不是策略，等等。

[20] 有的人因擅长于"自然地"符合正式规则的实践而倾向于担任代理人和代言人，还有的人不仅违犯游戏规则，而且不作任何努力以掩饰或减轻自己的违犯行为，而在这两种人之间，还有一个留给第三种人的位置，这第三种人使表面做法或遵

以生产符合规则的实践活动为目的的策略，是所有正式化策略的一个特殊例子。一切正式化策略的目标是把“自私的”、私己的、个人的利益（这一概念只能在一个社会单位与更高层次的总括性单位的关系中得到规定）转变为无私的、集体的、可以公开承认的、合法的利益。在缺少对合法暴力拥有实际垄断权的法定政治机关情况下，政治特有的作用只能借助正式化效应来发挥。所以该作用意味着一种权能（社会承认一个权力机关具有的能力），而这种权能是必不可少的，特别是在集体判断发生动摇的危机时刻，需要它运用对情境的集体定义，使其接近正式定义，并通过隆重化（例如把对个别妇女的辱骂说成对整个集团的神圣性的损害）使一个小事件普遍化，以尽可能广泛地调动集团，或者相反，只是谴责直接当事人，将其贬为普通人，一个丧失理智以至于企图强迫他人接受其理由的人（希腊语称 idiôtès，卡比尔语叫 amahbul），从而使集团斗志松弛。

当不存在拥有身体乃至象征暴力垄断权的司法机器时，就像在古代卡比利亚，习俗戒律只有在其为部族当权者（“担保人”或“贤人”）巧妙运用，“激活”能对戒律进行再生产的潜在行为倾向时，才有一定效力。因为部族议会所起的作用并不像根据预先存在的法典作出裁决的法庭，而是像一个仲裁或亲属会议，其宗旨是设法调和对立各方的观点，使他们接受一个协议：这说明系统的运作意味着习性的协调，因为仲裁人的裁决

守——亦即承认——规则的意愿同他既无法遵守又不能拒绝的规则保持一致，从而有利于规则的正式存在。

> 要得到执行，就必须经“被定罪”一方的同意（否则上诉人只能诉诸暴力），而且只有符合“公正精神”并按照为“荣誉感”所承认的形式强令各方执行时才有可能被接受。可见象征性强制手段，例如诅咒（“凡拿走集市货摊上的烂菜者将处以50杜罗罚款，并被诅咒断子绝孙”，阿德尼判例汇编第九十条，布利法引证，1913年，第15-27页）或驱逐，仅仅是由于受其强制者的客观默契才会见效。

政治为正式化策略提供了大好的用武之地：为获得政治权力而竞争的行为人，总是竭力获得集团对自己的委派，并设法使集团取消对其竞争者的委派，但他们在较量中只能使用一些仪式策略和策略仪式，力求使私己利益达到象征性普遍化，或象征地占有正式利益[21]。这表明，各种正式表象，尤其是在谚语、成语、格言诗这类用语中被客观化的正式表象，均在他们争夺最激烈的赌注之列。占有“集团用语”，就是占有集团通过其正式用语向自身行使的权力，从而占有支配集团的权力：这一以言行事式（performatif）语言使其所述得以存在，并像魔法似的将其所说立为授权证明，而这种魔法似的有效性之原理并不像有些人

㉑ 正式权力的竞争局限于男人，妇女只能竞争一种必然是半正式的权力。男人主宰全部社会秩序，拥有全部正式制度，首先是神话-仪式和系谱结构，这些结构把正式和私己之间的对立归结为外与内，因而也就是男性与女性之间的对立，由此建立起一种系统的等级化体系，将女性的作用规定为不体面的、私下的、至多是半正式的存在。妇女即使握有实际权力——多半与婚姻有关，那也必须先照顾男人的面子，也就是说只有把正式的权力显示留给男人时才能完全行使这一权力；她们若要拥有某种权力，就必须同意只拥有灰衣主教的半正式权力，亦即受支配的权力，该权力只能托庇于一种正式的权力，通过代理人来行使，以致它仍然服务于它借用的权力。

认为的那样，在于语言本身，而是在于赞同它并以它为依据、承认它并从中认出自己的集团。

客观主义缺少客观性，因为在它对实在事物的阐述中没有纳入实在事物的表象，相反，它构建了实在事物的"客观"表象。然而，当实在事物的表象获得集团一致同意时，它就代表了最无可争辩的客观性。赠品交换是象征炼金术赖以生产某种实在事物的全部操作的范例，象征炼金术所生产的这种实在事物否定了集体意识——作为由"集体"产生、支持和维持的对"客观"真实性的不识——追求的实在事物。集体的委婉化(euphémisation)工作，是导致对适当实践活动作出法律定义的最基本的客观化工作，它所产生的正式真实性，不仅能使集团挽回其"精神荣誉"，而且还具有一种实际的有效性，因为，即使它像一条只有例外的语法规则，被一切实践活动所否认，但它依然是力求合乎规则的实践活动的真实性。荣誉的道德寓意使各人都受到来自所有其他人的压力，而解除魔法将逐渐揭示受抑制的意义和功能，但魔法的解除只能产生于每个人都不堪忍受却又不停地施于他人的交叉审查(censure croisée)及其造成的集体否认危机之社会条件的崩溃[22]。

---

[22] 促使具有不同传统的集团互相接近从而消弱了交叉控制的城市化，或者说货币交换的普遍化和雇佣劳动制的引入所造成的"去农民化"，会引起名誉崇拜这一由集体维持的、故而完全真实的集体假设的崩溃[比如信任被信贷(talq)所取代，而在过去，"信贷"一直受人厌恶或蔑视，这有骂人话"赊账的脸"(face de crédit)为证，此语用来说一个经常受辱而不觉耻辱者的脸；又如 berru natalq，指"永久离弃"(休妻)这样的奇耻大辱]。每当一个集团的实践活动具有很小的离散性(J形曲线)，以及每个成员都把其他成员加于他的约束施加于其他成员时产生的效应，最明显地体现为与世界的原初信念关系：因为，这种循环控制只能靠觉悟和集体契约来废除，而中断这种控制的想法被一致性效应本身的逻辑所排斥——这种一致性效应完全不可能归约为模仿或时尚效应(与原初契约理论的看法相反，惟有契约能使自由放任

主义主张的社会机制摆脱无契约约束)。高度一体化群体的原初信念产生于集团加于自身的系列约束(这种约束会让人感到烦不可耐——村镇上的宗教控制就是这种情况——,但决不会引起人们的反抗而使其受到质疑),这一事实或许能使我们理解:中断行为(例如在教规方面)往往呈现为一种激烈的集体样式,而中断循环控制的实际可能性一经出现,循环控制即失去其有效性。

第七章　象征资本

理论建构以追溯以往的方式将回赠投射于馈赠计划之中，其结果不只是把日常策略既担风险又必需的即兴创作转换成不可免行为的机械性连贯，而日常策略又极其复杂，原因是赠与及未明言的计算必须考虑到受赠人未明言的计算，因而也就是必须满足受赠人的要求，但又要让人觉得不知道其要求。同一操作中，理论建构还抹去了在制度上有组织和有保证的不识(méconnaissance)之可能性条件，而这种不识是赠品交换的根源，大概也是所有这样一些象征性工作的根源，这些象征性工作旨在通过对一种非功利性交换的真诚虚构，将由亲属、邻居或劳动关系规定的不可避免的和不可避免地有所图的关系变成有选择性的相互关系，从更深的层次上说，是要把任意的剥削关系(男性剥削女性、兄长剥削弟弟或上辈剥削下辈)转变成因建立在亲情之上而变得持久的关系。既定关系的再生产工作——节日、仪式、赠品交换、拜访和回访、礼节性来往，尤其是婚姻——，是集团的生存所必不可少的，其重要性并不亚于集团赖以生存的经济基础的再生产。在既定关系的再生产工作中，掩饰交换的职能所必需的工作并不少于履行职能所要求的工作[①]。如果

① 为了确信这一点，人们只需看一下医生职业借以维持“同行交谊”关系的传统，该传统在于免除医生间诊疗费的支付，从而迫使人们每次都要准备一件礼物送

说时间间隔能使馈赠或回赠都呈现为既无过去又无将来的，也就是没有计算的起始性慷慨行为，那么我们就会发现，客观主义在将多元设定简化为单一设定的同时，破坏了一切像赠品交换那样倾向于或企图暂缓一段时间行使利益法则的实践活动的真实性。赠品交换使得由理性契约压缩于即时的交易在时间中展开，从而掩盖了这一交易的本质，因此，在一些否认“自身生活之真实土壤”（卢卡契语）的社会中，赠品交换即使不能被实行，至少也能是得到充分承认的惟一的资产流通方式；同时也是建立持久的相互及支配关系的惟一手段，而时间间隔则体现了义务的初步制度化。

经济主义是社会集团中心主义（ethnocentrisme）的一种形式：它对待各种前资本主义经济，按照马克思的说法，“就像教父对待基督教之前的宗教”，对它们应用一些范畴、方法（比如经济会计学方法）或观念（诸如利益、投入或资本概念），这些范畴、方法或观念是资本主义的历史产物，故使其对象经受了一种彻底的、与产生它们的历史变化相似的变化。资本主义运用一种实际的抽象化操作，建立起一个以“冷冰冰的现金支付”为基础的关系域，而且在更为一般的情况下，促成一些相对自主的，亦即能够确立（借助原始的同语反复，即作为“经济”之依据的“生意归生意”）其固有的公理体系场（champ）来生产利益。而经济主义由于知道资本主义生成的这种利益，故不可能在其分析中，更不可能在其计算中纳入任何形式的“非经济”利益：好像经济计算若要占有客观上由“赤裸裸的利害关系”（马克思语）这一冷酷的逻辑控制的地盘，就只有放弃一个奇迹般未被“自私打算的冰

给一个同行，但又不知道后者的爱好和需要；与门诊费相比，这件礼物的价值不应过高，也不应过低，当然也不能太精确，否则就等于申报了这次门诊的价格，从而揭露了免费就诊的功利性假定。

水"淹没的神圣小岛——其价值无论大小都无法衡量的东西的庇护所。尤其是它丝毫不了解那些未实行如此分离，而具有一种可说是自在而非自为经济的领域。因此，古代经济的任何部分的或全部的客观化，由于不包括习惯于也就是产生于和适合于这种经济的主体与该经济的"客观"亦即客观主义实质保持的主观不识关系（rapport de méconnaissance）理论，故只能屈服于某种最微妙、又最无懈可击的社会集团中心主义；当人们忘记作为艺术的艺术之构成与一个相对自主的艺术场的构成相关联，而把某些不能被设想为美学实践的"原始"或"民间"活动设想为美学实践时，就陷入了这种社会集团中心主义。

从发生的一切看，"古代"经济的特性似乎就在于这样一个事实，即经济行为无法认识与其客观取向相关联的经济目的："对自然的过分崇拜"阻止把自然看作是原料，从而阻止把人类活动看作是劳动，是人与自然的斗争，而这一崇拜，加之生产行为和生产关系的象征性一而得到系统性加强，阻碍了这样的经济，亦即作为受利益计算、竞争或剥削法则支配的系统的经济的产生。

经济主义把该经济还原为它的"客观"真实，从而抹去其特殊性，亦即"客观"真实与生产及交换的社会表象之间由社会维持的差距。原始经济的用语汇编完全由二元性概念组成，这决非偶然；这些二元性概念因经济史本身之故而注定要分离，因为它们所表示的各种社会关系，基于自身的二元性，都是些不稳定结构，而支撑这些结构的社会机制一旦削弱，这些结构就必然分离[②]。就拿不动产抵押契约（rahnia）这个特例来说吧。该契约

② 参阅 E. 邦弗尼斯特，《印欧语系民族的制度词汇》，巴黎，子夜出版社，1969年（尤见第一卷，"经济、亲属关系、社会"）。

规定，借方将土地的用益权让与出借方直至借款偿清之日，它因能导致财产剥夺，故被视为最可憎的高利贷形式；该契约的分离仅取决于双方关系的社会性质，同时取决于契约的限制性规定、给予落难亲属的援助——以免亲属卖掉即便其使用权留给所有者时仍构成一种抵押品的土地[③]。莫斯写道："恰恰是罗马人和希腊人，大概在北部和西部闪族人之后，区分了债权和物权，分开了捐赠拍卖和交换，分离了道义责任和契约，尤其是构想了礼仪、权力和利益之间的差异。是他们通过一场名副其实的、伟大的和令人敬仰的革命，超越了所有陈旧的道德观念和馈赠经济，而这种馈赠经济太靠运气，太破费，太奢侈、充斥着个人考虑，与市场、贸易和生产的发展格格不入，而且在当时，它实际是反经济的[④]。"

在各种历史境遇中，随着货币交换的普遍化而发生的分离，导致靠人工维持的诚信经济结构转变为无伪装利益经济之明晰和经济的（相对于破费的）结构；而这类历史境遇也告诉我们，一种拒绝认同这一属性的经济，为隐瞒经济行为的真实性，不得不花费大量的心智和精力，这与完成这些行为所需代价几乎相当，可见要使这样的经济运转起来是多么艰难。举例来说，一位名闻遐迩的卡比尔泥瓦匠，在法国学的手艺，大概是在 1955 年吧，一次干完活准备回家，按照规例，盖房子要请他吃饭，但他不吃饭，除了日工资（1000 法郎），还要求补他饭钱 200 法郎，结果让人议论了好一阵子。要求用货币支付相当一顿饭的价值，这无异于冒天下之大不韪，推翻旨在把劳动及其价格变为无偿馈赠

③ 在类似情况下，人们对出资人说："你帮我保住了家业。"出资人通过虚假出售（他出钱，但仍让物主享有对其财产的收益权），避免土地落入外人之手。

④ M. 莫斯，《论馈赠》，载《社会学与人类学》，巴黎，法国大学出版社，1950 年，第 239 页。

的象征炼金术所使用的办法，从而揭示了为保全面子——依靠集体合谋装假——而最经常使用的的手段。作为人们藉以结成联盟的交换行为（“我把烘饼和盐放在我们当中”），为感谢对收获或盖房的无偿援助（thiwizi）而举办的最后会餐具有一种结盟仪式的作用，用于回过头去将利益交易变成慷慨的交换（如同卖方给买方的赠品，以此结束一场最激烈的讨价还价）。人们用最大的宽容对待某些人为最大限度减少这种会餐的费用而使用的计谋（比如只邀请每个集体的“头面人物”或每家一名男子）——此举有违原则，但仍然体现了对原则之合法性的承认——，但此时若有人宣称要把会餐转换成货币，从而泄露了保守得最严也是最不严的秘密——因为需要人人都保守这秘密——，并违犯了确保“诚信”经济暗中得助于集体不诚信的沉默法则，那么人们就只能对此人的要求感到气愤或视之为一种挑衅。

诚信经济建立在一整套倾向于限制和掩盖（狭义的）“经济”利益和计算活动的机制之上，故需要一种奇特的经济人（homo economicus）化身，一种诚信之人（niya 或 thiauggants，后者源自 aâggun，还不会说话的孩子，与之相对者是 thah'raymith，即算计），此诚信之人不会想到把牛奶、黄油、奶酪、蔬菜、水果这类一般只分给朋友或邻居的直接消费品卖给别的农民，不作任何需要动用货币的交换，且只建立一些建立在完全信任基础上的关系，因为他不同于牲口贩子，不知道商贸交易离不开证人、担保、书面文件这类保证。协议比较容易签订（故更为常见），也可以完全让位于诚信，更何况由协议联系在一起的个人或集体在系谱上较为接近；反过来，随着关系变得更加非个人化，也就是说随着人们从兄弟关系转向准陌生人，亦即两个不同村子的居民之间的关系，达成交易的可能性就会越来越小，但交易有可能变得越来越带有纯粹的“经济”性质，也就是说越来越符合其经济

真实性，而且最慷慨的交换，即双方都能从中受益，故都有所盘算的交易，也无法避免的利益计算会越来越公开[5]。远近亲戚之间的协议交易之于市场交易，就如同常规战争之于总体战：人们传统上把"农民的食品或牲口"和"集市上的食品或牲口"区分开来，而那些提供情况的当地老人一提到"大市场"上亦即与陌生人交易时堂而皇之施展的欺诈蒙骗，就滔滔不绝讲个没完。无非是骡马刚到新买主家便溜了，要不就是有人用一种能引起鼓胀(adhris)的植物擦牛的身体，使牛看起来更加肥大，再则便是买主们串通起来把价压得很低，迫使卖主售出。经济战争的化身是牲口贩子，无信无法之辈。人们总避免买他们的牲口，如同人们不买素不相识者的牲口一样：就像一位提供情况的当地人所说，对于一些明确资产，比如土地，是对所买东西的选择决定对买主的选择；对于一些不明确资产，比如驮用牲口，特别是骡子，起决定作用的是对卖主的选择，而且人们至少设法用一种个人化关系取代完全非个人化的陌生关系。建立在完全不信任基础上的交易，比如农民和牲口贩子之间的交易，因为不能保证其产品的质量和找到担保人而无法索求和得到保证，从这样的交易直到可以不知道条件、仅以"契约签订人"的诚信为依据的荣誉交换，人们可以发现各种各样的过渡状况。但是，在绝大多数交易中，买方和卖方这两个概念倾向于融人中间人和担保人网络，这些中间人和担保人的目标是把供求之间的纯经济关系转化成一种在系谱上成立的和有保证的关系。婚姻也不能例外，因为婚姻几乎总是发生在一些已由先前交换网络——特殊

---

⑤ 签约各方之间的社会距离越小，正式的担保越是郑重，依靠正式担保来解决问题的决心就越小。同样，一头牲口出现意外时，诸合伙人同意承担的损失要视各方所负责任而定，但结果可能完全不同，因为合伙人往往根据他们之间的关系来评定责任的大小，把牲口交给近亲饲养者必然会尽量减轻其合伙人的责任。

协议的真正担保——联系在一起的家庭之间。一个很能说明问题的事实是,在为缔结婚约而进行的复杂协商的第一阶段,双方家庭都要让有名望的远近亲戚作为"担保人"出面,因为这样展示的象征资本(capital symbolique)既是谈判的武器,又是协议一旦签订后的保证。

生产的真实性同流通的真实性一样,也受到抑制。去农民化农民的反常行为往往激起愤怒的言论,透过这类言论人们可以关注一下,究竟是什么机制使农民与土地保持一种神奇关系,并阻止农民发现他的*辛苦*是一种*劳动*:"真是大逆不道! 他们居然亵渎土地,不知道害怕(elhiba)。他们什么都不怕,什么都阻止不了他们,他们做什么都不像样。我敢肯定,如果他们忙不过来,该耕地的时候(lah'lal)去做别的事,最后只有在无花果熟了的时候(lakhrif)再去耕地;如果该耕地的时候偷懒,耕地的事就要拖到开春(rbiâ)。反正他们什么都不在乎。"农民的全部实践按照另一种方式实现了仪式显示的客观意图:土地从来不被当作需要利用的原料,它是受人敬畏的对象;传说它会"同你算账",会因为匆匆忙忙或笨手笨脚的农民对它的虐待而要求赔礼道歉。有经验的农民"见到"土地,应采取对待一个人的和面对一个人的态度,也就是面对面,表现出一种亲近和自信,就像对待一位受人尊敬的亲属。在耕地期间,他不会把驾驭牲口的活托付别人,只让"帮工"(ichikran)用镐刨松犁过后的土地:"老人们说,只有土地的主人才能犁好地。年轻人不行:把人们不敢向其他人推荐的人'推荐'(qabel)给土地,那就是对土地的不敬。"俗话说:"能见得人就能见得土地。"按照赫西奥德对辛苦(ponos)和劳动(ergon)所作的区分,严格地说,农民并不是在劳动,而是在辛苦。有谚语说:"为土地付出辛劳,土地一定会作出回报。"人们可以从中领悟到这样一个道理,自然界遵循赠品交

换的逻辑，只施恩于为之付出辛劳者。有些人把"挖开土地埋人来年的财富"这项工作交给年轻人去做，这就促使年长者说明人与土地的关系原则，而这个原则只要不言自明就不会明说："土地不再出产，因为你什么都没有付出。人们公开不把它放在眼里，作为回报，它当然要让我们空欢喜一场。"自尊的人总应该有所事事：如果他无事可做，"那他起码应该去削磨木杓子"。如同经济的一种绝对需要，活动是集体生活的一种义务。这里被看重的，是与其特有的经济功能无关的活动本身，因为它显得符合活动者固有的功能[⑥]。

生产性劳动和非生产性劳动，或者说有益劳动和无益劳动之间的区分，一直不为人所知，而这一区分会使无数以劳动来帮助自然的琐碎杂活失去其存在的理由。这类琐碎杂活既是技术的，又是仪式的，但没有人想到要评价它们的技术效能或经济效益；就农民技艺而言，它们是技艺，比如田园围栏、树林修剪、保护新苗不让牲口糟踏，以及田间"巡查"（asafqadh），且不说一般被人们列入仪式范畴的实践活动，比如驱邪（as'ifedh）活动、开春庆典、以及所有用外来范畴衡量均被视为非生产性的社会行为，例如作为集体之代表和负责人的家长所必须做的事——安

⑥ 人们指责那些对家庭和集团没有用的人，常常用古兰经一个章节里的话来数落他们，说他们是"真主从生者中分离出来的死者"，没有本事"呼唤雨水或好天气"。无所事事，尤其对于一个大家族的成员来说，无异于逃避集团成员的身分所规定的责任和任务。因此，人们急于把一段时间内不参加农事活动的人，包括从前的移民或康复中的病人，纳入劳动循环和佣工交换。集团有权要求每个人有所事事——哪怕从事的活动完全不是生产性的——，故必须确保每个人有事可做，即使做些完全是象征性的工作：农民若向有闲者提供在其土地上劳动的机会，就会得到大家的赞许，因为他向这些社会边缘分子提供了通过完成其任务来融入集团的机会。

排农活、男人议会上的发言、讨论买卖、清真寺读经[7]。俗话说："农民会计算，就不会播种。"此话也许应该这样理解：劳动与其产品的关系并非真的不为人所知，而是为社会所抑制，因为劳动的生产率非常有限，农民应该不计时间，应该像马克思——在此他以客观主义农学家的身分思考问题——说的那样避免衡量劳动时间和生产时间——也是消耗时间——之间的差距，以免抹去其劳动的全部意义；或作如下理解——仅在表面上与前者矛盾——，即在一个时间倒不那样稀少而资产却那样稀少的领域里，农民别无更好的办法，只有毫不吝惜地花费时间，浪费时间，即他惟有的宽裕之物[8]。

总之，"辛苦"之于劳动(travail)，就像赠品之于商贸关系。对于劳动，据埃米尔·邦弗尼斯特发现，印欧语言中原本没有它的称呼：劳动的发现意味着生产的共同土壤的形成，也就是说一个从此被简化为其经济维度的自然世界被解除了魔法；劳动由于不再是向一种必然秩序缴纳的贡品，故可以趋向于专一的经济目的，即从此成为万物之尺度的货币所明确指示的目的。曾使个人和集体不认识成为可能的原始未分化状态就此结束：最

⑦ 这一区别(如同马克思对劳动时间——在此是用于耕地和收割的时间——和生产时间——除去劳动时间后从播种到收割这九个月——所作的区分)是与殖民化相关的经济支配效应之必然，尤其是货币交换的普遍化之必然：故此，根据自称有事情做和接受调查前这段日子里从事的实际工作之间的差异来评估的失业意识，如同资本主义经济和相关行为倾向的渗透，处在变动之中(参阅 P. 布迪厄，《阿尔及利亚的劳动和劳动者》，巴黎，穆东出版社，1962 年，第 303-304 页)。

⑧ 时间的价格随着生产力(同时随着供消费的物资、购买力以及同样需要时间的消费)的增长而不断增长，所以时间变得更加稀少，而物资的稀少性则降低：甚至浪费物资可能成为节省时间的惟一方式，因为时间比能够通过维护、修理等工作来节省的产品更为珍贵(参阅 G. S. 伯克，《时间分配理论》，载《经济杂志》，第 299 期，第七十五卷，1965 年 9 月，第 493-517 页)。这或许是对待时间的各种态度中经常被描述的对立之客观依据之一。

神圣的活动，一旦用毫不含糊的货币利润标准来衡量，就以否定方式获得了象征性，也就是说，从"象征性"一词往往具有的意义上讲，这些活动没有了具体的和物质的作用，简单说，它们是无偿的(gratuit)，亦即非功利的，也是无用的。

在一种以拒绝承认"经济"实践之"客观"真实性，亦即以拒绝承认"赤裸裸的利害关系"和"自私打算"法则为特征的经济中，"经济"资本本身若要发挥作用，只有使自己得到承认，而要做到这一点，就要经受一种能使其真正的效率原则变得难以辨认的再适应：象征资本就是这一被否认的资本(capital dénié)，它被承认是合法的(善行引起的感激可以是该承认的依据之一)，也就是说人们不知道，象征资本在经济资本不被承认的情况下，可能与宗教资本[9]一起组成惟一可能的积累形式。

为了用仪式刻板化来调节日常的习惯行为，并通过象征地制造危机或在危机一出现就使其仪式化来减少危机，人们自觉或不自觉地作出了巨大努力；虽说如此，古代经济仍然知道区分正常时期和非常时期，仍然知道区分两种需求，一种是由家庭共同体来满足的经常性需求，另一种是因为经济危机、政治冲突或只是农活紧迫而造成的非常需求(物质的和象征的需求，财物和劳务)，而后者则要靠一个更大的集体提供无偿援助才能满足。因此，旨在积累荣誉和威信资本(该资本生产帮工，后者生产该资本本身)的策略，为劳动时间内所需全部劳动力的供养问题提供了最佳解决方法(鉴于气候恶劣，而且技术手段薄弱，劳动时间必然很有限：有人说，"收获期快如闪电"——lerzaq am lebraq；"年景不好时，吃饭的人总是太多；遇上好年景，人手从来

⑨ 参阅 P. 布迪厄，《宗教场的起源和结构》，载《法国社会学杂志》，第十二期，1971 年 3 月。

就不够")：因为该策略能使那些大家庭在劳动阶段拥有最大的劳动力，同时又能把消费降低到最小程度；这类劳务仅限于农忙阶段，比如收获期，报酬也不高，何况可以在过了最忙的时候用劳动来替代，或者用别的形式支付，比如看护、出借牲口，等等。可以认为，这是改头换面的出卖劳动力，或者是在暗中强征劳役，但这有个条件，即在分析中不能把分析对象中联系在一起的东西分割开来，这个东西就是本质上模棱两可和含糊不清的实践活动之双重真实性。一种对"土著"经济和经济的"土著"表象的关系所作的幼稚的二元化描述，必然使有些人被一种简化的和具有简化功效的唯物主义去除蒙蔽，但同时又受其蒙蔽，而实践活动的双重真实性是为所有这样的人设下的陷阱：劳务占有之全部真实性在于这种占有若要得以实现，就只有改装成无偿援助(thiwizi)，亦即劳役、无偿劳役和义务帮助，还在于这种占有意味着——如果可以用一个几何隐喻来说的话——一个最终回到起点的双重半回转，也就是说物质资本转换成其本身能够再转换成物质资本的象征资本[⑩]。

除了在有重大工程时确保得到辅助劳动力之外，象征资本还带来人们置于 nesba 名下的一切。nesba 是人们通过一代一代积累起来的全部诺言和信用债、权利和义务而掌握(和珍惜)的、在非常情况下可加调动的远近亲戚和关系网。经济资本和

---

⑩ 事实上，无偿援助尤对富人和祭司(其土地的耕播由众人承担)有利：穷人不需要别人帮助收割，但在盖房时也能得益于这种无偿援助(搬运石头和房梁)。遭受孤立是一种可怕的、不只是象征性的惩罚：由于技术上的不足，如果没有集团的帮助，许多工作就不可能完成，比如盖房子时运输石头，或如搬运磨轮，都需要四十来个男子替换着工作数天才能完成；此外，在这种不安全经济中，劳动条件的保存或丧失，如马克思所说，"无数意外情况"，从牲畜遭遇不测到毁坏庄稼的反常天气，不一而足，而由互助和馈赠形成的资本是对付这类意外情况的惟一最佳保证。

象征资本纠缠在一起，难以分开，以至于在好名声是最佳乃至惟一经济保证的诚信经济中，展示有名望的亲朋好友所体现的物质和象征力量就能带来物质利润[11]：我们不难理解，那些大家族为什么决不会错过任何显示象征资本的机会，比如隆重迎送朝圣者的亲朋行列、以"枪支"数量和为向新人致敬而齐射的规模来衡量其价值的新娘随行队伍、高档的礼物——比如作为结婚彩礼的绵羊——、随时随地可以调动的证人和保人——不管是为一笔市场交易的诚信作证，还是为了在婚姻谈判中加强世系地位和使婚约的订立更趋庄重。

> 象征资本甚至在市场上也很有用处。因面子关系，有人以高价买下某物，"表明自己买得起"，并以此为荣；同样，人们可以不花分文现金就做成一笔生意，办法是调动一定数量的担保人，而更好的办法是依靠名誉和财富所赋予的信用及信任资本。有了自身享有的信任度和积累的关系资本，那些被认为"即使两手空空离去也有本事带着整个市场再来"的人，"即使不带货币，单凭他们的脸、他们的名字、他们的名声也能上市场交易"，甚至"不管有无本钱都敢下赌(冒险)"。产生"市场人"(argaz nasuq)的集体评价是对完人(homme total)的一种完整评价，这种评价如同任何社会里的这类评价，涉及到最根本的价值，而且考虑到与人密不可分的品质(起码应与财富和支付能力等量齐

---

[11] 不应忘记，经济资本和象征资本的区别是应用一个区分原则的结果，而这个区分原则并不是应用该原则的领域所固有；还应记住，该区别只能从这两种资本状态的完全可兑换性来把握它们的无差别性。

观)，而人们认为"这类品质既不能借入又不能借出[12]"。

我们知道，象征资本是只有集团的信念才能赋予那些给集团提供最多物质和象征保证的人的一种信用(crédit)，最广泛意义上的信用，亦即一种货款、贴现、债权，但我们应该看到象征资本的展示(从经济角度看极为昂贵)是导致(普遍如此)资本带来资本的机制之一。

因此，只有牢记资产的象征成分和物质成分并无差别，建立一种关于象征利润的总体会计学，才能把握被经济主义斥为荒谬的行为的经济合理性：举例来说，收割之后决定再买一对牛，理由是满足打谷之需——这是让别人知道自己大丰收的一种方式——，哪怕在技术上需要耕牛的秋耕到来之前，因饲料不足而再将它们卖掉；这一决定看似荒谬，其实不然，除非人们忘记了岁末年终这个商谈婚嫁的阶段，家庭象征资本如此增加——即使是弄虚作假——所能带来的全部物质和象征利润。这种虚夸策略之所以完全合理，是因为婚姻是经济流通的一个机会；但是，如果只考虑物质资产，我们就不可能对这种经济流通有一个完整的了解，因为这类可直接感知的物质资产的流通，比如亡夫遗产的流通，掩盖了不可分的物质和象征资产的整体、实际或潜在的流通，而物质资产不过是上述两种资产的一个方面，是经济人(homo economicus)眼里的可见部分；亡夫遗产的总额并不足以解释以其为对象的激烈谈判，如果它不具有极其重要的象征

---

[12] 一个男人被人说成是"窝在家里的人"(argaz ukhamis——与"市场人"相对)，他想反驳，别人便说："既然你只是一个龛中人(thakwath)，你就当你的龛中人吧！"(指家里墙上挖的小龛，专用于隐藏不宜示人的女用小物件，如匙、服饰、织具，等等)

价值，即不能明确显示一个家庭的产品在婚姻市场上的价值，以及该家庭的代言人利用其谈判人地位争取最好价格的能力[13]。还因为一个集团所拥有的物质资产，尤其是象征资产，或借用银行术语说是该集团可以依靠的"名望信誉"越可观，该集团可能从这种整体交易中获得的利润也就越大。此信誉取决于名誉问题上确保名誉不受损害的能力，它是把财产的数量质量及其使用人的数量质量结合在一起的未分整体：有了它，人们可以缔结——尤其是借助婚姻——有名望的姻亲，亦即"枪支"财富，而这一财富不仅以人的数量，而且是以人的质量、名誉来衡量，表达了集团捍卫其土地、名誉，特别是妇女的名誉，亦即能够实际用于市场交易、关乎荣誉的争斗或田间劳动的物质和象征力量资本的能力。

名誉行为所遵循的原则是经济主义尚未予以命名的一种利益，这种利益完全应该称作象征利益，尽管它能够决定非常直接的物质行为；在别处，从事某些职业的人，比如公证人或医生，必须像人们所说的那样，"不容怀疑"，在此也一样，对于一个家庭来说，其名誉资本即名望信誉不受怀疑是至关重要之事。哪怕最轻微的诋毁、最细微的影射（thasalqubth），都会引起极度敏感，这同用于驳斥或排除这类诋毁或影射的策略名目繁多一样，只是因为象征资本不像土地或牲口那样容易度量和计数，而且最终有权给予象征资本的集团总倾向于收回其信任、信念，同时将其怀疑转向最显赫者，好像名誉问题同涉及土地的事一样，一个人变富以他人受损为代价。

---

[13] 婚姻策略的赌注不可能归结为亡夫遗产，历史为此提供了证明，历史导致交易的象征方面和物质方面分离：亡夫遗产一旦归结为它的纯货币价值，在行为人眼里就丧失了象征性评价的意义，而有关亡夫遗产的交涉，由于起不到讨价还价的作用，也逐渐显得不甚体面。

因此,对"象征"资本的捍卫会导致某些"经济上"十分昂贵的行为。例如,根据一种被社会接受的象征资产的定义,一块土地可获得与其特有的技术和"经济"质量不相称的象征价值:那些离得最近、保养最好,故出产最多、最方便妇女进入(可走 thikhuradjiyin,即私道)的土地,鉴于其技术和"经济"质量,应让任何一个买主出一个更高的价格,当一块世代拥有、故与族姓密不可分的土地落到外人手里时,赎回这块土地便成了一件荣誉攸关之事,类似于洗雪耻辱,其价格非同寻常。但在多数情况下,这完全是理论价格,因为按照这一逻辑,挑战的象征利润要高于不择手段(故应受到谴责)利用情势所获得的物质利润。因此土地占有者会拼命保存土地——尤其是当这种占有发生不久,其挑战价值尚未失去之时——,就像别人拼命赎回土地洗雪其土地的神圣性被人毁损一样。此时可能会有第三个集团出来抬高价格,受到挑战的不是从中获益的卖主,而是"合法"所有人。

只有一种因片面和平均而不合逻辑的唯物主义才会不知道,以保存和增加集团象征资本为赌注的策略(如讨还血债和联姻),如同财产继承策略或生殖策略,也服从于一些关乎生存的利益。驱使人们捍卫象征资本的利益,是与对客观地铭刻于(广义上的)经济秩序规则性之中的公理体系的信从不可分的,这种信从是心照不宣的,它由最初教育所灌输,又为后来的经验所强化,是使一定类型的财富作为值得追求和保存的财富存在的原初投人。由于行为人的潜在行为倾向(在此是其进行荣誉游戏

的倾向和能力)和生产该倾向的客观规则性的客观一致,所以属于这个经济宇宙,就意味着无条件地认可该宇宙通过其不言而喻的存在本身展示的赌注,也就是说不识它赋予这些赌注的价值之任意性。这种原始信念是投入和过度投入(就经济学和精神分析意义而言)的根源,而这种投入和过度投入只会通过竞争和这样造成的稀少性效能,不断强化一个有充分根据的幻想,即它倾向于追求的财富的价值铭刻于事物本质之中,就像对这些财富的兴趣铭刻于人的本性之中一样。

第八章　支配方式

真正意义上的经济实践活动理论，是实践活动的经济学一般理论的一个特例。实践活动即使摆脱了(狭义的)“经济”利益逻辑并转向非物质的、难以量化的赌注——见于“前资本主义”社会或资本主义社会的文化领域——，给人以非功利性外表，但实际上一直在服从一种经济逻辑。在土地的卖出和赎回、报仇的“贷”和“还”、女子的嫁和娶这类流通之间，也就是说在不同种类的资本和相应的流通方式之间建立起来的对应关系，迫使人们放弃经济和非经济的二元对立，而这种二元对立阻止人们将“经济”实践活动科学把握为一门科学的特例，这门科学能够把一切实践活动——包括力求成为非功利的，也就是说无偿的，故而是脱离“经济”的实践活动——看成是获取最大物质或象征利润的经济实践活动。由集团积累的资本，这个社会物理学的能量(énergie)[①]，能以不同种类存在(在特殊情况下，包括与调动

① 能量和权力之间的类比性可以成为统一社会科学的原则，罗素出色地表达了对这一类比性的直觉(虽然他没有从中得出任何实际的结论)：“如同能量，权力有多种形式，例如财富、军事实力、民政机关、影响或舆论。其中任何一种权力形式都不能被认为是从属的，或者被视为所有其他形式的派生原则。任何孤立地探讨一种权力——比如财富——的企图只能导致不完全的成功；同样，孤立地研究一种能量，不考虑其他形式的能量，这样的研究在一定程度上是不充分的。财富可能来自于军权，或来自于对舆论的影响，而舆论也能来自于财富”(B.罗素，《权力：新的社会分析》，伦敦，乔治·阿伦和安温股份有限公司，1938年，第12-13页)。罗素还为不同形

能力，因而也就是与人数和士气联系在一起的战斗力资本，由土地、牲口和也与调动能力相关的劳动力构成的“经济”资本，以及通过合乎规则地使用其他种类的资本获得的象征资本）；虽然不同种类的资本服从于严格的对应法则（故可以彼此转换），但它们中的每一种资本只有在特定条件下才产生特定效应。但是，象征资本的存在，也就是说作为误认而又得到承认的“物质”资本的存在提醒我们——但并不因此而取消资本和能量的类比性——，社会科学不是一门社会物理学；而且，误认和承认所代表的认知行为是社会现实的组成部分，产生这些行为的社会主观性属于客观性。

人们由赠品交换的对称性逐步转向作为政治权力构成基础的夸示性再分配的不对称性；随着人们渐渐偏离以经济状况相对平等为前提的完全互惠关系，以感激、效忠、尊敬、道义责任或良心债这类典型的象征形式提供的债务偿还所占的比重必然会增加。有些人，如波拉尼和萨林斯，已经看到再分配在政治权力建立和部落经济（积累-再分配网络在其中行使了类似于国家和国家财政的职能）运作中所行使的决定性职能，但他们如果意识到上述连续性，就一定会发现这一过程的中心操作，即经济资本转换为象征资本，而这一转换将生成建立于经济之上，但为道德关系所掩盖的依附关系。如果只考虑旨在确认对称关系的交换的特例，或者只考虑不对称交换的经济效应，人们就有可能忽视生成象征性剩余价值的循环流通在其掩盖一种不对称力量对比时所起的作用，亦即致使任意性得到合法化。

式社会能量的转换学确立了纲要：“应该认为，权力如同能量，总是从一种形式转换成另一种形式，社会科学的任务是寻找这类转换的法则”（第13-14页）。

重要的是像萨林斯在阐述马克思的一则分析[②]时所做的那样，注意到前资本主义经济并不包含劳动市场逻辑以几近自动的方式确保的间接和非个人支配的条件[③]。事实上，财富只有同一个特定的经济场联系在一起时才能作为资本运作，这个特定的经济场意味着一整套经济制度和一个专业化的、具有特定兴趣和思维方式的行为人群体。对此，摩西·芬雷作了明确的阐述，旧式经济所缺少的不是资源，而是通过调动私人资本"克服个人资源局限性"的制度手段，也就是生产和生产资金的组织，特别是信贷工具[④]。这一分析尤其适用于不具备一个经济制度之最原始手段的古代卡比利亚。土地几乎完全被排除在流通之外——即使有时候因用作抵押而有可能从一个集团转到另一个集

② "交换手段的社会力越小，交换手段就越是依附于劳动的直接产品的性质和交换者的直接需要，而将个人联系在一起的共同性力量——家长制、古代公社、封建主义、行会制——势必越大。每个人的社会力表现为物。如果去除物的社会力，就必须把此社会力赋予他人，作用于他人。人的依附关系（首先是纯粹的自然关系）是最初的社会形式，人类生产力在这种社会形式内部发展，尽管发展的程度有限，且是在一些孤立的地方发展。建立在物质依附关系之上的人的独立性是第二种重要社会形式；唯有在这种社会形式中，才能形成一个由关系、能力、普遍需要组成的一般化社会代谢体系"（K.马克思，《〈政治经济学批判〉序言》，收入《全集》，第一卷，巴黎，伽利玛尔出版社（七星文库），第210页）。

③ 参阅M.D.萨林斯，《原始社会的政治权力和经济》，收入G.E.多尔和R.L.耐洛编《文化科学论文集》，纽约，托马斯·Y.克罗威尔公司，1960年，第390-415页；《穷人、富人、大人物、领袖人物：美拉尼西亚和波利尼西亚的政治类型》，载《社会和历史比较研究》，第五期，1962-63年，第285-303页；《原始交换社会学》，载M.班顿编《社会人类学样式》，伦敦，塔维斯托克出版社，1965年，第139-236页。

④ M.I.芬雷，《古代世界的技术革新和经济进步》，载《经济史杂志》，第十八卷，第1期，1965年8月，第29-45页，尤其是第37页；亦参阅M.I.芬雷，《古代雅典的土地债务和有产者》，载《政治学季刊》，第六十八卷，1953年，第249-268页。

团。村庄或部落集市彼此隔离，绝无可能整合为单一机制。市场交易中通用的“渎圣的狡诈”与适用于亲朋熟人间交换的诚信相对立（其特征是居住地、村落和交易场所、集市之间的空间区分），而这一对立的职能主要是把得助于集市的算计倾向排除在互利关系领域之外，它丝毫不妨碍地方小集市像波拉尼说的那样“沉浸在社会关系之中”（embedded in social relationships）⑤。

一般说来，财产从不被当作资本。这可以从契约中看出来。契约，比如耕牛租借契约(charka)，从表面上看完全是一种有息借贷：该交易只可能发生在最陌生的有权缔约人之间，特别是在不同村落的成员之间，而且双方都有意予以隐瞒(借方更喜欢隐瞒其结局，让人相信耕牛是其财产，而出借方予以配合，因为这对他也有好处，他想隐瞒一桩有违严格公平意识之嫌的交

⑤ K.波拉尼，《早期的古代和现代经济》，乔治·达尔顿主编，道伯尔代公司，1968年；以及《巨变》，纽约，雷恩哈特出版社，1944年。不合常情的是，在一部由波拉尼主编的集体著作中，弗朗西斯科·贝内过于关注集市与村落之间的对立，几乎完全忽视了地方市场(suq)受诚信经济价值支配的原因(参阅F.贝内，《迅猛发展的集市：柏柏尔高地》，收入《早期罗马帝国的贸易与市场》，K.波拉尼、C.M.阿伦斯贝格、H.W.皮尔逊主编，纽约，自由出版社，1957年)。事实上，地方集市，无论是部落小市场，还是地区性大市场，都代表了介于两种从未完全实现的极端交易方式之间的中间方式。一种极端交易方式是熟人之间的交易，此类交易的基础是信任和诚信，这是因为人们对交换的产品和卖方的策略几乎了如指掌，而且交易人的关系原先已经存在，交易后仍将继续存在；另一种极端方式是自动调节市场的合理策略，而这种市场的可能性来自于产品的标准化和交易过程之近乎机械的必然性。地方市场(suq)不再提供全部传统信息，也不提供合理信息的条件，所以农民的全部策略旨在限制与不可预见性相关联的不安全性，借助担保人、证人、中介人，将非个人的、暂时的、既无过去又无将来的交易关系转变为持久的互惠关系。

易)；在这样的交易中，一头耕牛被其主人托付给一个穷得买不起牛的农民，换来一定数量的大麦或小麦；或者，一个贫苦农民与另一个农民说好，让后者买两头耕牛交给他饲养一年、两年或三年，视情况而定，如果以后把牛卖了，所获利润由双方均分[⑥]。我们很可能将此交易看作一种简单的借贷，出资人把牛托付他人，收取一量数量的小麦当利息，而经纪人认为这是一桩排除了提取任何增加值的公平交易：虽说出借方提供了牛的劳动力，但仍符合公平原则，因为借方要饲养耕牛，这是出借方不管怎样都得做的事，而那些小麦不过是对耕牛因日趋变老而贬值的补偿。山羊协作饲养的各种不同变异形式也都让双方承担由山羊变老造成的初始资本减值。像这样把自己的小笔钱储蓄起来的所有者，比如一位妇女，将自己的山羊交给一个远房兄弟看养三年，这位远亲比较穷，但这位妇女知道他能养好山羊。他们对牲畜作了评估，说好产品(羊奶、羊毛、黄油)由双方分享。借方每星期都让一个孩子送来一大葫芦羊奶。这个孩子决不会空手而归(elfal，吉祥物或护身符，含有一个咒语意义，因为归还一个空的容器，报以“空无”，就是诅咒家破人亡)：人们会送他水果、橄榄油或鸡蛋，因时令而定。协议到期时，借方归还牲口，双方分享产品。变异形式：6只山羊，当初估价为30000法郎，看羊人可以归还15000法郎，加上原先羊

⑥ 由于熟人交易的不言明支配原则所生成的协议难以计数，故在细节上相差殊异的程序被本地的分类学归在同一“观念”之下，所以有多少提供情况的当地人，就有多少种耕牛租借契约(charka)。

群的一半，即3只老山羊；看羊人也可归还全部山羊，但留下全部羊毛。

如同经济财富只有在一个经济场内才能起到资本的作用，各种形式的文化能力也只有在经济生产系统和生产者的生产系统（其本身由学校系统和家庭间关系构成）之间的客观关系中才能成为资本。文字能以经客观化的形式保存和积累过去留下的文化资源，教育系统则赋予行为人必不可少的能力和潜在行为倾向以重新象征地占有这些资源，而没有文字和教育系统的社会只能保存处于身体化状态的文化资源⑦；因此，这类社会若要确保必然与其持有人同时消亡的文化资源永世长存，就只有进行一种灌输工作，而使用时间有多久，这一工作就能持续多久，民谣歌手的例子可以说明这一点。有人证实了一个像文字这样的工具可能引起的种种变化⑧：文字使文化资源与人分离，从而允许超越人类学界限——特别是个人记忆的界限，并解除像诗歌——无文字社会的有效保存技术——这样的助

⑦ 在奥义宗教中，人们常常观察到一种信仰，即知识可以通过各种形式的魔法接触（最典型者是亲吻礼）来传承。这种信仰意味着一种努力，旨在超越这种保存方式："不管学什么，行家总是从另一行家（dukum）即其老师（guru）那里学来的；而且，不管学的是什么，他都称之为学识（ilmu）。学识（ilmu）一般指一种抽象的知识和非凡的能力，但在那些'注重实际'的和有点'过时'的人看来，它往往是一种现实的魔法本领，故能通过比教育更为直接的方式来传授"（C.吉尔兹，《爪哇的宗教》，纽约，格伦考自由出版社，伦敦，科利尔-麦克米伦有限公司，1960年，第88页）。

⑧ 主要参阅J.古迪和I.瓦特，《文字的意义》，载《社会和历史的比较研究》，第五卷，1962-63年，第304页下，以及J.古迪编《传统社会中的文字》，剑桥，剑桥大学出版社，1968年。

> 记手段所包含的限制[9]；文字可用来积累一直保存于身体状态的文化，而且相应地，它通过垄断从此保存于文本而不是记忆中的象征资源——宗教、哲学、艺术——占有手段(书写、阅读及其他辨读技术)，使作为对这些象征资源的总体或部分垄断的文化资本原始积累成为可能。但是，该资本要找到其完全实现所需要的条件，那就要等到学校系统的出现，因为学校系统授予学衔，学衔则以持久的方式确认在文化资本分配结构中占有的位置。

虽然有充分理由提醒人们注意这些与权力象征形式的特殊或专门运用相关的否定性条件，但我们必须知道，这些条件并不能阐明象征暴力的特殊逻辑，就像马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中所说的，避雷针或电报的缺乏不能解释朱皮特(Jupiter)或赫尔梅斯(Hermes)，也就是说希腊神话的内在逻辑。为了超越此局限，就必须认真对待行为人就其自身实践的经济学所作的表象，认真考虑其自身实践中与"经济"真实性截然相反的东

⑨ "诗人是体现口头传统的书"(J.A.诺托普洛斯，《口头文学中的记忆女神》，载《美国语文学学会议录暨会刊》，第六十九卷，1938年，第465-493页，尤其是第469页)。在一篇非常出色的文章中，W.C.格里恩让人们看到文化的积累、流通和再生产方式的改变，如何导致文化所承担的功能以及作品结构的改变(W.C.格里恩，《口头与书面文字》，载《哈佛大学古典语文学研究》，第九卷，1951年，第24-58页)。E.A.哈夫洛克同样证明：文化的保存和传授技术(the technology of preserved communication)一旦改变，特别是当模仿(mimesis)——作为一种实践再活化，在情感识别行为中，能调动一个具有助记功能的"有组织行动的构型"(pattern of organised actions)之全部资源，如音乐、节奏、言语——转变为书面的、故而是可重复和可逆的、脱离情境并因其恒定性而成为分析、控制、对照和思考的对象的话语时，文化资源乃至其内容会发生改变(E.A.哈夫洛克，《〈柏拉图〉序言》，坎布里奇，马萨诸塞，哈佛大学出版社，1963年)。

西。部族长，如马利诺夫斯基的说法，完全是个“部族银行家”，它积累食物，只是为了消费食物和积攒一种义务和债务资本，这类义务和债务将以效忠、尊敬、忠诚的形式，必要时还以劳役的形式得到偿还，而这些偿还形式则是一种新的物质财产积累的可能基础。但我们不应为类比所蒙蔽，循环流通的过程，比如收集贡物继而进行看似返回起点的再分配，如果其结果不是改变参与该过程的行为人或集团之间的社会关系性质，那么这一流通过程就完全不合逻辑。凡是可以见到此类确认循环(cycle de consécration)的地方，我们都能观察到它们的职能是实现社会炼金术的基本操作，即把任意性关系转变成合法关系，把事实上的差异转变成得到正式承认的区分。

“富以济贫”[10]，此语典型地表达了对利益的实践否认。这种利益否认，就像弗洛伊德的否定(Verneinung)，使人们能够满足利益，但它仅在形式上是非功利性的，以表明人们并不求满足利益需求[超越(Aufhebung)压抑并不要以“接受压抑”为前提]。人们为赠与而拥有。但人们也因赠与而拥有。没有得到回报的赠品可以变成一笔债务，一种持久的义务；惟一得到承认的权力——感激、个人忠诚或威望——是人们通过给予来谋取的权力。在这样一个世界里，能长久支配一个人的方式只有两种：不是赠品，就是债务，不是高利贷规定的公开的经济债务[11]，就是

---

[10] 财富是真主对一个人的恩赐，真主的旨意是要受恩赐者减轻他人的苦难，故财富首先意味着义务。也许，对支配许多实践活动(比如集体誓约)的内在公正的信念，使慷慨施舍成为一种必有好报的牺牲。“慷慨之人是真主的朋友”(“他属于两个世界”)；“尽量吃吧，好施饭食的人！”；人们还说：“真主给我，我给他人”(惟圣人给予他人，自己可以一无所有)。

[11] 放高利贷的人必然受人鄙视，有的高利贷者害怕被众人唾弃，便宁肯放宽还债期限(比如推迟到橄榄收获季节)，以免借债人卖田抵债。

慷慨馈赠所产生和维持的道德债务和情感依附，总之，不是公开暴力，就是象征暴力，后者是经审查的和委婉化的(censurée et euphémisée)，也就是说是难以辨识的和被承认的暴力。“赠与方式”，即其方法、形式，把馈赠与“有来才有往”区分开来，把道德债务与经济债务区分开来：委婉行事，是将行为方式和行为的外部形式变成对行为内容和行为可能包含的潜在暴力的实践否认[12]。这两种暴力共存于同一社会组织，有时是同一种关系之中，它们之间的关系非常清楚：因为支配只有按其基本形式，也就是以人支配人的形式才能行使，而且支配不能公开实行，它必须隐蔽于中了魔的关系之中，而亲属关系就是这种关系的正式范例；一句话，支配只有变得不可辨识，才会被人接受。前资本主义经济之所以是发生象征暴力的最佳场所，是因为在这一经济中，若要建立、维持或恢复支配关系，就必须运用策略，而这类策略必须乔装改扮，改头换面，总之必须委婉化，否则就会因为暴露自己的真实本质而瓦解；还因为该经济对暴力，尤其是对粗暴的经济暴力施加的种种审查所造成的结果，即利益惟有隐含于旨在满足利益的策略之中，并通过这些策略本身才能得到满足。

因此不应该将暴力的在场和改装视为一种矛盾[13]。前资本

[12] 委婉行事需要花费更多的时间和精力，因为拒绝承认明证性事实——比如所谓发达社会有闲阶级的不太艺术的处世艺术所依据的“生意归生意”或“时间就是金钱”——，结果必然要对个人利益的直接表现施加更为严格的审查(censure)，明白这一点就能理解，为什么古代社会使那些讲究举止高雅者着迷于被提高到为艺术而艺术的处世艺术。

[13] E.邦弗尼斯特所著印欧制度体系词汇史，利用语言标记描述了从物质或象征暴力到“经济”法、从(囚犯)赎身到购买、从奖赏(对崇高行为)到工资、从道义感激到债据、从信任到债权、从道德债务到法庭的判决执行这一去蔽和除魔过程(E.邦弗尼斯特，同前，第123-202页)。

主义经济并不拥有某些客观机制生成的无情而又隐秘的暴力，而这些客观机制允许支配者仅满足于往往是完全消极的再生产策略，所以它必须同时求助于一些支配形式，这些支配形式，在现代观察者看来，显得更为粗暴，更为原始，更为野蛮，但同时又显得更为温和，更为人性，更尊重人[14]。公开的、身体的或经济的暴力，和更为讲究的象征暴力之共存，可见于一切具有该经济之特征的制度乃至每种社会关系：它出现在债务中，也出现在赠品中，而债务和赠品，尽管表面上互相对立，但都有能力根据它们所服务的策略，建立起依存甚至奴役关系，也同样能建立起连带关系[15]。一切被现代分类学说成是“经济的”制度所具有的这种基本含糊性证明，能够共存的——比如在佃东与佃农(khammes)的关系中——互相对立的策略，是一些行使相同职能的可替代手段，而“选择”公开暴力还是温和的和隐蔽的暴力，则取决于双方力量对比和作为仲裁的集团之整体化程度和伦理学完整性。只要公开的暴力，高利贷者或无情佃东的公开暴力，遭到集体谴责，引起暴力反抗或受害者逃跑，也就是说，在这两种情况下，人们可望加以利用的关系本身因缺少任何法律援助而解体，那么，象征暴力，即温和的、隐蔽的、不被这样辨识的、既

---

⑭ 支配方式的相对价值问题——至少隐含于有关卢梭原始乐园的谈论或对“现代化”的美国中心主义论述之中——毫无意义，只会引起人们对先与后的利弊进行从本质上讲永无休止的争论，而此类争论的惟一好处是显示研究者的社会幻想，亦即他与其所属社会保持的未经分析的关系。像在所有需要将一个系统与另一个系统作比较的场合一样，人们可以无穷无尽地比较两个系统(例如着魔/除魔)的部分表现形式，而这两个系统的感情色彩和附带道德意义，仅因它们据以形成的是这个还是那个被当作视点的系统而异。比较的惟一合法对象，是被照其所是来对待的系统，这样，除了与演变之内在逻辑实际相关的评价，其他任何评价都是不允许的。

⑮ M.芬雷证明，债务有时被免除，以制造一种奴役状态，但也能用于建立平等者之间的连带关系(M.芬雷，《债务与奴役》，载《法国和国外权利史杂志》，系列4，第四十三卷，1965年，4-6月，第2期，第159-184页)。

是选定的又是经受的暴力，即由信任、义务、个人忠诚、好客、馈赠、人情债、感激、恭敬带来的暴力，总之是荣誉伦理学所遵奉的一切德行产生的暴力，就会作为最符合系统之经济学的、故而是最经济的支配方式施加于人。

因此，一种看起来类似于简单的资本和劳动关系的社会关系，譬如将佃东和 khammes（佃农之一种，收成的自留份额极小，数量因地区而异，一般为五分之一）联系在一起的关系，若要得以维持，就只有配合或交替使用物质暴力和象征暴力，将它们直接用于需要加以束缚的人本身。佃东可以用债务束缚其佃农，佃农要还债，只要找不到一个准备替他还清债务的新主人，就不得不续订租约，这样佃东就能无限期地支配他的这个佃农。他还可以求助于一些粗暴的措施，比如收缴佃农的全部收成，以收回他的全部贷款。但是，每种具体的关系产生于复杂的策略，后者的有效性不但取决于双方的物质和象征力量，而且取决于双方调动集团以激起其同情或愤慨的本领。许多佃东并不比其佃农富裕多少，自己的地还是自己耕作为好，对于这样的佃东来说，为了避免失去由关系提供的全部利润的构成要素，也就是主人（或非佃农）地位，有益的做法是显示与其地位相称的美德，在“经济”关系中只保留信誉所要求的忠诚，其他保证一概排除在外，并将其佃农当作合伙人对待；至于佃农，他只求借助整个集团的默契，参与这种功利性的、但能使他体面地想像其地位的虚构。由于缺少一个名副其实的劳动市场，加之货币稀少（故而昂贵），佃东要更有效地服务于自身的利益，

便只有日继一日，用不懈的关怀体贴编织将他和佃农持久地联系在一起的伦理感情及“经济”纽带：为了留住佃农，佃东往往为佃农（或其儿子）操办婚事，并将佃农一家人安置在自己家里；佃农的孩子都在财产（羊群、土地等）共有环境中长大，往往很晚才知道自己的身分。一个并不少见的情况是，佃农的一个儿子与东家的一个儿子同时进城当雇工，且像东家儿子一样将自己省下的钱交给东家。总之，佃东要想使佃农忠心耿耿，持久地为其利益服务，就只有让其参加其利益分成，竟至掩盖把他与佃农联系在一起的关系的不对称性，在自己的全部行为中象征性地否定该不对称性：佃农是把自己的财产、住宅、名誉托付给了佃东的人（就像东家进城或去法国工作临行时所说：“拜托你了，伙计，我得去找人合伙做事了”。）；他是“以主人身分对待土地”的人，因为在东家的行为举止中看不出有什么东西禁止他自认对其耕作的土地拥有权利，而且一个离家很久的佃农说他如何为东家辛苦劳作，并以此为借口采摘水果或进入田庄，这种情况并不少见。佃农总觉得自己没有完全摆脱对旧主人的义务，同样，他也会在旧主人所谓“翻脸”后指责他“缺德”，抛弃了他曾经“接纳”的人。

温和的和潜伏的暴力形式更有可能被认作惟一的支配和剥削方式，因为直接粗暴的剥削更难实施，更受拒斥。把这种本质上是双重的经济结构看作它的正式特性是错误的，而把它还原为它的“客观”真实性，亦即视互助为劳役，视佃农为一种奴隶，等等，也是不正确的。“经济”资本仅以象征资本的委婉化形式

发挥作用。资本的这种转换是资本有效性的条件，它决不是自动完成的：除了对“否认”结构的逻辑有一个透彻的了解，还需要付出经常不断的关怀和体贴，进行一系列使关系得以建立和维持的必不可少的工作，同时还需要巨大的物质和象征投入——不管涉及对付侵犯、偷盗、冒犯或侮辱的政治援助，还是涉及往往非常昂贵的、特别是在饥荒情况下的经济援助；还需要诚心诚意奉献出一些东西，这些东西更为个人化，故而比财产或金钱更为珍贵，因为正像人们所说，它们“既不能借出又不能借入”，比如时间⑯——为了做这些“人们不会忘记”的事情而必须花去的时间，而这些事情之所以“不会忘记”，是因为这些事情做得合适，做得及时，比如“关切”、“姿态”、“体贴的言行”。权威总是被感知为人的一种属性，因为温和暴力要求行使权威者身体力行⑰。

> 温和支配对于支配者来说非常昂贵。首先是经济上非常昂贵。社会机制通过强行压制经济利益，把象征资本的积累变成惟一被接受的积累形式。社会机制，由于其作用，再加上与生产手段薄弱和“经济”制度缺乏相关联的种种阻碍，足可阻止甚至禁止物质资本的集中⑱。最富裕的人必须考虑集体的评价。因为他

---

⑯ 对于“不懂得在别人身上花费必要时间者”，人们责备道：“你刚到就要走”。“你要走？我们才坐下……什么话都没有说呢。”

⑰ 正如邦弗尼斯特所说，fides 不是“信任”，而是一个人的固有品质，该品质使之获得别人的信任，并以保护权的形式施用于信任他的人(E.邦弗尼斯特，同前，第一卷，第117页下)。

⑱ 在特殊情况下，就像莫尼埃转述的一个实例，部族会议不得不特意作出干预，敦促某人“停止发财”(R.莫尼埃，《北非社会学文集》，巴黎，阿尔康出版社，1930年，第68页)。

们的权力，尤其是他们调动集团以支持或反对某些个人或集团的权力，都来自于集体的评价；他们还必须考虑正式的道德观，后者规定他们不但要最积极地参与礼仪交换，而且要承担供养穷苦人，接待外来人或组织节庆活动这类最沉重的负担。代表其所属集团出席男人议会和一切隆重活动（比如集体祭献时领受其所属集团的一份）的“负责人”或“担保人”（t'amen）这类职务，几乎没有人去争，也不大会有人羡慕，而且集团中最有影响、最重要的人物往往拒绝接受这种职务，或者很快就盼望有人来接替自己，因为落在 t'amen 头上的代表和中介任务既费时又辛苦。被集团公认为“贤人”或“头面人物”者，即使没有获得任何正式授权，也被委以一种得到默认的集团权力，他们理应（如人们所说，这是自视过高所导致的义务承担）通过自己的示范行为和特有的影响，不断提醒集团记住其认同的价值标准；当其集团中有两个妇女发生争吵时，他们就应将她们分开，甚至责打她们（如果争吵者是寡妇，或者她们所依附的男人缺乏权威），或者处以罚款；一旦部族成员之间发生冲突，他们应使双方恢复理智——这难免会遇到困难，有时还有危险；在所有会引起部族冲突的情势下（比如有人被杀），他们就开会商议，与伊斯兰教隐士（marabout）一起劝说对立各方和好；最后，他们还有一项任务，即保护贫者和帮工的利益，每逢传统的募捐活动便给他们发放捐赠，逢年过节又给他们送去食物，此外还要帮助寡妇，操办孤女的婚姻大事，等等。

概而言之，由于没有正式宣布的委任和制度保证，个人权威

只有通过行动才能持久，但这类行动必须符合集体认同的价值标准，在实践中对该权威加以再确认[19]："头面人物"比任何人都更少可能违反正式的规范，他们必须更加合乎集团的价值体系，才能使自己获得更大的价值。只要能自动确保既定秩序再生产的机制没有形成，支配者要实施持久的支配，光是任凭由其支配的系统自由运作是不够的；支配者必须每天亲自致力于生产和再生产那些总是不确定的支配条件。一台社会机器尚且无法在自己身上找到其赖以永存的能力，这样一台社会机器产生的利益自然不可能令支配者满足，所以支配者必然要求助于基本的支配形式，也就是人对人的直接支配，该支配形式的极限是人身占有，亦即奴役；他们若要获得他人的劳动、服务、财产、效忠、尊敬，就必须"赢得"他人，"拴住"他人，总之是建立一种个人的、人与人的关系。这是社会炼金术的基本操作——其范例就是赠品交换，是变任何一种资本为象征资本的转换，是建立在资本拥有人本性上的合法拥有，这一基本操作始终意味着一种劳动，一种可见的（但不一定是夸示性的）时间、金钱和精力耗费，一种再分配；这种再分配是确保在分配中处于更有利位置而有能力赠与的人得到受赠人的承认所必需的，该承认是对债务的承认，也是对价值的承认。

习惯上，人们对经济基础和上层建筑这一区分的运用往往

---

[19] 伊斯兰教隐士（marabout）的地位则不同：他们作为一个受人尊敬的"宗教官员"团体的成员，拥有一种制度性委任权，保持着与众不同的地位——这主要因为他们实施相当严格的内婚制，并遵循一系列独特的传统，比如他们的妻子都过隐修生活。尽管如此，人们所说的那些"如同激流，每逢暴雨就上涨"的人，若要从他们的几近制度化的调停人职务中获利，就必须像谚语所暗示的那样，在他们对传统和人的了解中找到办法，以行使只有经集团直接委任才有效的象征性权力：伊斯兰教隐士往往只是客观的借口，是俗话说的"门"，发生冲突的集团可借以达成和解，又不失面子。

过于简单[21]。而我们看到，与这一简单化运用相对立，确保相似习性之生产的社会机制，在这里和在其他场合，都是社会秩序和生产机构本身的再生产条件之不可分割的组成部分；生产机构本身如果缺少集团反复灌输和不断强化的、并使实践活动——被解除魔法的"赤裸裸的利益"经济将使其显得合法乃至不证自明——变得不可思议的潜在行为倾向，就无法运转。但是，在建立持久的支配关系并使其永存化过程中，习性及其策略的作用尤为重要，这仍然是场结构(structure du champ)的一种效应：该经济秩序无法提供象征资本或文化资本积累的制度条件（它甚至特意施行一种审查，迫使人们求助于经委婉化的权力和暴力，阻止这种资本积累），由此造成的结果是，在这种情况下，见于一切社会组织的、趋向于象征资本积累的策略最合乎理性，因为在社会宇宙(univers social)固有的约束范围内，这些策略最为有效。诸支配方式之间相关差异的根据在于资本的客观化程度：在社会宇宙中，支配关系在人与人的相互作用中并通过这种作用得以建立、瓦解和再建立，这样的社会宇宙不同于社会组织(formation sociale)，在社会组织中，支配关系被诸如波拉尼说的"自动调节市场"(self-regulating market)，以及教育系统或司法机器这类客观的和制度化的机制所间接化，具有事物的不透明性和不变性，不为个人的认识和权力所掌握。

---

[21] 从"等级"(instances)角度进行的思考，几乎必然会取得社会成功，因为对用途的最基本分析证明，这种思考使人们有可能为达到分类和看似解释的目的，而利用有关 architecture（建筑、结构）的全部稳当的象征体系：其中少不了 structure（结构），当然就有 infrastructure（下层结构、经济基础）和 supersturcture（上层结构，上层建筑），还有 fond（底部、根基）、fondation（基础，地基）、fondement（根基、根据）、base（基础），当然还有吉尔维奇的（纵深）palier（平台）。

不具备社会关系再生产原动力而只能依靠一种真正的连续创造才能续存的社会关系宇宙，与一个为自身固有力量(vis insita)所驱动而不需要行为人再从事这种不间断和无定限的建立或再建工作的社会世界形成对立，这一对立可在社会思想史或史前史中找到其直接表现。涂尔干写道："对于霍布斯来说，是意志行为产生社会秩序，而无休止更新的意志行为是社会秩序的支撑[21]。"一切都让我们想到，与这一作为科学把握之条件的人工论观点决裂，在诸如自动调节市场——如波拉尼所说，它完全是在强迫人们相信决定论——这类客观机制实际形成之前，是不可能实行的[22]。

制度中的客观化保证了物质和象征成果的恒久和积累；这些成果能够续存，而无须行为人通过一种特意的行为，连续不断地和全部地对它们进行再创造。然而，由于这些制度所确保的

---

[21] E.涂尔干，《社会学先驱孟德斯鸠和卢梭》，巴黎，里维埃有限公司，1953年，第195-197页。这与笛卡尔的连续创造说完全一致。莱布尼茨则批判这个被迫"像木匠挥动斧子，或像磨坊主使水流改道或使水流流向磨轮来驱动石磨一样"(G. W.莱布尼茨，《论自然的自发性》，收入《哲学选集》，巴黎，布瓦万出版社，1939年，第92页)驱动世界的上帝，用一个具有自力(vis propria)的物质世界来反对时刻需要帮助才能生存的笛卡尔的世界，从而预示了对这样一类观点的批判，这类观点拒绝承认社会世界具有一种"自然性"即内在必然性，而这种内在必然性很久以后才得到表述(确切说是在黑格尔的《法哲学原理》前言中)。

[22] 确保政治秩序在没有任何特别干预的情况下得以再生产的机制之存在，反过来使人们接受对政治和旨在获取或保持权力的实践活动作出的限制性定义，因为该权力不言明地排斥为掌握再生产机制而展开的竞争。故此，社会科学一旦以合法政治领域为主要目标——如同今天人们所说的"政治学"——，它又重新接受现实强加于它的预定目标。

利润是一种区别性占有的对象，所以该客观化同时确保资本分配结构的再生产；而不同种类的资本是这一占有的条件，故也是支配和依附关系结构之再生产的条件。

不合常情的是，相对自主的、按照一些能将其必然性强加于行为人的严格机制来运转的场的存在，使得有办法掌握这些机制和获取这些机制的运转所生产的物质或象征利润的人，可以省去那些明确而又直接趋向人身支配的策略。这无疑涉及到一种经济学，因为我们已经知道，旨在建立或维系持久的人身依附关系的策略极其昂贵，结果是手段损害了目的，确保权力持久所需的行动酿成了权力的不稳定。权利的生产需要耗费精力，而有时需要耗费一大部分精力[㉒]。

名誉问题属于纯政治范畴。它倾向于积累物质财富，但这些物质财富"本身"，即其"经济"或"技术"职能，并不能证明它们的合法性。而且，在非常情况下可能还是完全无用的，就像不少古代的物物交换，但它们也有所值，因为它们是通过表现来显示权力的手段——帕斯卡尔称之为"显摆"(la montre)——，是有助于自身再生产，亦即有助于现行等级制度之再生产和合法化的象征资本。在这样的环境中，物质财富的积累不过是象征权力——作为使人承认权力的权力——的众多手段之一：人们可以称为"示范性"的耗费——相对于"生产性"耗费(故可以说"示范性"耗费是"无偿的"或"象征性"耗费)——同相关社会组织内得到承认的其他任何财富征象的可见耗费一样，体现了权力借以被认识和承认的一种合法性自动显示。通过以可见的、公开

㉒ 我们多次指出，资产的再分配成为权力永存之条件的逻辑倾向于阻止或阻碍经济资本的原始积累和阶级划分的出现(参阅 E. 沃尔夫，《震撼世界的声音》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1959 年，第 216 页)。

的方式显示自己，同时让人承认其拥有公开显示自身的权力——相对于一切隐蔽的、秘密的、非正式的、可耻的、不可告人的权力（比如神秘魔法的权力），故而是一切经审查的权力——，权力便能僭取基本的制度化形式，即正式化。但只有完全的制度化才能使人完全省去"显摆"——即便做不到这一点，至少也能不完全依附于这种"显摆"——，获得他人的信任和服从，并调动他们的劳动力或战斗力；根据这一切，我们可以认为，如同乔治·迪比在论述封建制度时所说的，当有可能确保象征资本以最小的成本持久地再生产，并借助其他更"经济的"手段继续进行为获取地位、荣誉、优势的特殊政治战争时，"经济"资本的积累才成为可能。行为人与其行使的、且只有不间断地身体力行才能使之持久的职能是不可分的，而这类行为人之间的关系，因为制度化而被代之以在另一个位置空间中所占位置之间被严格建立并受法律保障的关系；在此，所占位置受到承认，由其在位置空间中的等级来定义，位置空间则相对自主，并因位置所特有的、明确的、独立于实际和潜在占据者的存在而存在，而这些占据者本身则根据允许他们占据这些位置的头衔（比如爵位、财产证书、学衔）得到规定[24]。与不能委托又不能传承的个人权威不同，作为等级或顺序的尺度，亦即作为评定行为人在分配中所占位置的形式工具，头衔能在被规定为一个特定类财产（不动产、

[24] 一部有关头衔概念的社会史——贵族称号或学衔是一些特例——，应能说明社会条件以及个人权威［例如罗马人的 gratia（威望、影响）］转为头衔，或名誉变为名誉法（jus honorum）所产生的效应：比如在罗马，有关头衔［比如罗马骑士（eques romanus）］的惯例把爵位（dignitas）规定为得到国家正式承认的职位（与单纯的个人身分对立），但这一惯例，如同徽章的使用，逐渐被置于法规或法律的严格监督之下（参阅 Cl. 尼古雷，《共和国时期的骑士等级》第一卷："法律定义与社会结构"，巴黎，1966年，第 236-241 页）。

爵位、职务、特权)的谋取者的行为人和这些同样被分类的财产之间建立起近乎完全对应的(或可比的)关系,从而以持久的方式调控这些行为人之间的关系——就他们具有获取这些财产和接近由这些财产定义的集团的合法顺序而言。举例来说,教育系统赋予所有持相同学衔者以相同的价值,使他们因此而可以互相取代,从而最大限度地减少了文化资本的个人身体化(但并不因此而消除与人格不可替代这种天赋至上观念联系在一起的利润[25])为该资本的流通造成的障碍;它能把所有的学衔持有者(反过来也把所有的无学衔者)与一个标准联系起来,从而建立起一个容纳一切文化能力的统一市场,并确保用一定的时间和劳动换来的文化资本转换成货币。学衔与货币一样,具有一种约定的、形式的、得到法律保证的,故而是摆脱了地区限制(不同于非经学校证明的文化资本)和时间变化的价值,因为在某种程度上得到学位永久保证的文化资本无须不断地予以证明。头衔以及更广泛意义上的一切形式的"信用证"(credentials,当从赋予信用或权力的资格证书这一意义上理解)实施的客观化,与法律在定义永久地位时保证的客观化是不可分的:法律定义的永久地位独立于该地位所要求的生物学意义上的个人,而且可以被不同的、但从其应该持有的头衔看可以互换的生物学意义上的行为人所占据。从此,权力和依附关系不再直接建立在人与人之间,而是客观地建立在制度之间,也就是说建立在得到社会保证的头衔和由社会规定的职位之间,并通过这些头衔和职位,建立在生产并保证头衔、职位之社会价值的社会机制和这些社会特征在生物学个人中的分配之间。

---

[25] 学衔作为等级尺度,表示作为人在文化资本分配结构中所占位置,故被社会感知为能保证拥有一定数量文化资本的东西。

法律只是通过一种具有永久化和普遍化作用的记录，象征地把这些社会机制的运转所生产并在实践上予以保证的阶级和集团之间的力量对比状况固定下来。譬如，法律记录下职务和个人、权力及其持有者之间的区别并加以合法化，法律记录并加以合法化的，还有一定时期内在头衔和职务之间建立起来的[根据合格亦即受学校保证的劳动力买卖双方的讨价还价能力(bargaining power)]、并在赋予头衔持有者(或无头衔者)的物质和象征利润的分配中被物质化的关系。这样，法律就以其特有的力量，也就是说以其特有的象征力量，加强了能使人们不用再通过公开使用力量来不断再现力量对比的全部机制的作用。

人们看到，既定秩序的合法化效应不仅仅影响传统上被认为归属于意识形态范畴的机制，比如法律。无论是文化资料的生产系统，还是生产者的生产系统，都额外地，也就是说出于它们的运作逻辑本身，行使着意识形态职能，因为它们借以促进社会秩序再生产和支配关系永久化的机制依然处于隐蔽状态。如同我们在其他场合证明的那样，教育系统并不是通过它生产或灌输的意识形态来为支配阶级提供一种"特权神正论"的，而主要是因为它为既定秩序提供了实践证明：它保证头衔和职务之间的公开关系，并且这种关系掩盖了它在形式平等的外表下偷偷记录下的获得的头衔和继承的文化资本之间的关系，也就是说，教育系统通过像这样使这种遗产的继承合法化，为支配阶级提供了"特权神正论"。最可靠的意识形态效应在产生过程中并不需要言词，而只需要自由放任和默契[26]。

---

[26] 这附带表明，任何对狭义的即从合法化话语这一意义上讲的意识形态的分析，由于不包含相应的制度性机制的分析，可能只是额外论证了这类意识形态的有效性；所有对政治、学校、宗教或艺术意识形态的内在(符号学)分析就是这种情况，此类分析忽视了一个问题，即在某些场合，这些意识形态的政治功能可以归结为它

象征暴力虽说是在公开暴力行不通时所采取的隐蔽和温和形式，但我们知道，各种象征支配形式随着客观机制的形成而逐渐失效，因为客观机制在使委婉化工作变得无用的同时，趋于生产其发展所需的“去了魔的”潜在行为倾向[27]。我们也知道，最严酷的“经济”剥削形式所激发的颠覆和批判力量的发展，以及确保支配关系再生产的机制所产生的意识形态和实践效应的公开化，导致人们回到以经济资本转化为象征资本为基础的积累方式，比如一切形式的促合法化再分配——不管是公共的（“社会”政治），还是私人的（“非功利性”基金会投资，向医院、学校、文化机构的捐赠，等等）——，这类再分配形式确保支配者获得一种看上去丝毫不受惠于剥削逻辑的“信用”资本[28]，或者确保

们所生产的位移和改换、掩饰和合法化效应，而它们在生产这种效应的同时，出于疏忽、怠慢，在有意或无意的默契中，再生产出客观机制的效应。例如，天赋至上（或能人统治）观念是“天赐”才能的特殊形式，它用天资的差异来解释获得头衔的机会不等，从而强化了客观机制的效应，即掩盖获得的头衔和继承的文化资本之间的关系。

[27] 在群体（比如按年龄或性别划分的群体）或在社会阶层之间为定义现实而进行的意识形态斗争中，与作为不被认识而得到承认的、故而合法的象征暴力相对立的，是对任意性的清醒认识，而这种清醒认识使支配者失去他们的一部分象征力，从而消除了对象征暴力的不识。

[28] 一群美国实业家，而不是社会学家，为了阐明“公共关系”的作用，造出了“银行账户理论”；该理论“要求人们定期和经常向公众信誉银行（Bank of Public Good-Will）存储，以便在必要时开立能用该账户支付的支票”（由 D. 麦克基恩引述，《党派与压力政治》，纽约，豪顿密弗林出版公司，1944 年）。亦可参阅 R. W. 加布尔，《（美国）全国制造商协会：有影响的院外活动集团，还是死亡之吻?》，载《政治学杂志》，第 15 卷，第 2 期，1953 年 5 月，第 262 页（论及全国制造商协会施加影响的不同方式：如何影响公众、教育者、神职人员、女子俱乐部领袖、农业俱乐部负责人，等等），以及 H. A. 特纳，《压力集团如何运作》，载《美国政治和社会科学研究会年鉴》，第 319 卷，1958 年 9 月，第 63-72 页（论及集团如何提高自己在公众中的声望，如何影响公众态度，制造一种公众舆论态势，使公众赞成集团所希望的纲领）。

奢华财产储存以证明其所有人之趣味和高雅。在前资本主义社会里，对经济和“经济”利益的否认首先就发生在“经济”交易领域，而为了形成这样的“经济”就必须将这种否认排除出该交易领域；这种对经济和“经济”利益的否认便在艺术和“文化”领域找到了最合意的避难所。艺术和“文化”领域是个纯消费场所——当然要消费金钱，但也消费时间——，是一个以夸示方式与世俗和日常生产世界形成对立的神圣小岛，是一个无偿性和非功利性的庇护所，它如同昔日的神学，提出了一种想像人类学，该想像人类学来自于对“经济”所实际作出的一切否定的否认。

第九章　主观的客观性

既定秩序，以及作为依据的资本分配，通过它们的存在本身，也就是说通过它们一旦公开和正式地显示自己并被(不)识别和承认时产生的象征效应，促成了它们自身的永存。因此，社会学不能按照涂尔干的告诫，“把社会现象当作事物来对待”，否则就会忽略诸社会现象是客观社会存在中的认识对象(哪怕涉及某种不识)这一事实赋予它们的一切。社会学必须在其对象的完整意义中重新引入关于对象的基本表象，而它为了获取“客观”定义而不得不先把这些基本表象给破坏了。由于个人或集团是客观地得到定义的，而对它们作出定义的依据不仅是他们之所是，而且是它们之被认为的所是，一种被感知的存在，这种存在即使严格地取决于他们之所是，也绝不可能完全归约为它们之所是，所以社会学必须考虑到客观上依附于它们的两种资产：一方面是像物理世界的任何事物那样可以计数和度量的物质资产，首先是身体资产；另一方面是象征资产，而象征资产不过是当它们在相互关系中被感知和被评价时的物质资产，也就是说它们是一些区别性资产[1]。

[1] 不言而喻，这种必不可少的区别具有某种虚拟的成分，因为科学要认识现实，只有运用有关分类的逻辑工具，并按照一种有意识的和受控制的方式，进行与日常实践的分类操作相当的操作。有些人把对个人表象的批判变成达及一种完全不

这样的内在双重实在性要求我们超越将社会学困于其中的抉择，即社会物理学和社会现象学的对立。社会物理学往往体现为一种客观主义经济主义，它致力于把握普遍经验不能企及的"客观实在性"，而采用的方法是分析物质资产分配之间的统计学关系，亦即以量化的方式表达(各种不同)资本在为占有资本而竞争的个人之间的分配。至于社会现象学，它通过对这同一些资产的差别感知，使这些资产成为区别性符号，借以记录和辨别行为人生产的各种意义，这种社会现象学在一种社会边际主义(marginalisme social)中得以实现，但也能从中发现自身的局限性：因为这样一来，"社会秩序"就被归约为一种集体分类，而这种集体分类获自于行为人分类和被分类所依据的起分类作用的分类评价之总加，或者，如果人们愿意的话，可以说获自于一些人对另一些人提供给他们的(戏剧)表象的(心理)表象和这另一些人对前者的(心理)表象的综合。

力量关系机械学和意义关系现象学或控制论之间的对立，从来没有像在阶级斗争学说中这样明显和这样明显地徒劳无果。一方面，不折不扣的客观主义定义，如同马克思学说的经济主义侧面，在一些毫不依赖于行为人的感知或行为的资产中寻找阶级的决定原则(且不说在那些将阶级等同于一些可计数的并被铭刻

能被普遍经验达及的"客观"实在性之条件(涂尔干说："社会生活不能用参与该生活者的见解来解释，而必须用意识之外的深层原因来解释，我们认为这一观点含义丰富。")，这些人也许能像涂尔干本人那样，接受这一看法，即只有运用逻辑工具才能认识该"实在性"。尽管如此，人们不能否认将物理主义同实证主义倾向联系在一起的特殊相似性，该实证主义倾向视分类为任意的和"操作的"分割(如年龄段或收人级别)，或视其为"客观"分割的简单记录，后者表现为分布的断续或曲线的拐折。

于现实中的边界分开的群体的定义[2]);另一方面,主观主义或唯名论定义——无论是对构成生活方式的象征资产尤为重视的韦伯"法定集团"(groupe de statut)说,还是旨在确定阶级是否和如何存在于行为人表象中的经验分析,还是形形色色把权力和服从行为当作支配和依附结构之原则的社会边际主义——,都像各种唯心主义哲学那样,把社会世界理解为"表象和意志"——这类似于将社会阶级(特别是无产阶级)视为一种纯粹涌现(surgissement pur)的政治自发论[3]。

客观主义观注若要获得作为力量对比的阶级关系的"客观"真实性,就必须破坏能给支配以合法外表的一切东西;但这一观注缺少客观性,因为它没有把它为构成自己而加以排斥的基本真实,特别是象征关系这层面纱—— 在不止一种情况下,阶级关系少了象征关系就无法体现其"客观"真实性即剥削关系——纳入社会阶级理论。换言之,它忽略了一个事实,即对阶级关系真

---

② 如果撇下纠缠资产阶级青少年的存在究问(我是小资产者还是大资产者?小资产阶级终于何处,大资产阶级始于何处?),以及那些想计算(或预算)自己有多少朋友和对手、打算"自我归类"或"给人归类"(cataloguer,此词毕竟出色地翻译了希腊语 kathègoresthai)的人提出的策略性问题,那么集团之间的"实际"界限问题在社会实践中几乎总是一个行政问题:行政部门知道(比社会学家知道得更清楚),类别归属,哪怕是最形式化的统计类别,比如年龄段划分,都附有"好处"或义务,例如享有退休权利,或承担兵役义务;还知道这样划定的集团间界线是斗争的关键(比如为争取六十岁退休或把某类临时职员与正式职员同等对待而进行的斗争),且建立这类界线的分类法无异于权力工具。

③ 有些人应另作对待:这些人出于情况的需要,倾向于社会物理学立场,以大多数统计学分配的客观连续性为依据,拒不承认诸社会阶层具有其他实在性,而只承认它们具有启发性概念或由研究者任意强加的统计学类别的实在性,而在这些人看来,研究者是惟一应对引入连续实在性中的间断性负责的人。

相的误认是这些关系之本质的不可分割的组成部分。对财产的统计学分配所记录的随意性差别，当人们根据一个客观地赋予客观结构的感知和评价图式系统予以把握而确认其为合法时，就变成了一些(自然)区别符号，其作用如同象征资本，能确保区别性收益(rente de distinction)的获取，而随意性差别越是稀有(或者反过来，越是不可企及，越是不"一般"、不普及、不"平常")，该区别性收益就越大。因为，能够作为象征资本发挥作用的资产的价值，并不来自于——虽然一切都让人相信事情不是这样——实践活动或一定资产的这种或那种固有特性，而是来自于它们的边际价值，该边际价值因它们的数量而异，故必然会随着它们的增多和普及而减小[④]。象征资本或确保象征资本的头衔是一场斗争的产物，而在这场斗争中，每个行为人同时是无情的竞争者和最高审判官[用古老的选言措辞说，既是狼(lupus)又是神(deus)]，这样的象征资本可以得到捍卫——尤其是在增加过多的情况下——，但捍卫的办法只能是进行一场持久的斗争，以赶上和等同于(象征地，或现实地，比如通过联姻和各种形式的公开结盟及正式组合)高一级集团和区别于低一级集团。

诸如普鲁斯特笔下的沙龙和趋附高雅的世界不失为这类斗争的绝妙写照：通过这类斗争，个人或集团竭力改变在象征价值市场上经不断比较和累加的全部评价所产生的兴趣偏好之总体秩序，使之变得对自己有利。一个沙龙(或俱乐部)的声誉取决于它的严格的成

④ 关于围绕贵族称号或学衔进行的斗争，参阅 P. 布迪厄，《区别》，同前，第180-185 页。

员除名制度（不接纳声誉欠佳者，否则会自降声誉），还取决于被接纳者的“质量”，而被接纳者的“质量”本身则按接纳他们的沙龙的“质量”来衡量。由“社交新闻栏”记录下的社交证券交易所行情的涨跌就用上述两个标准来衡量，也就是说参照一系列只有行家才能辨识的细微差别。在一个什么都被分类的、故什么都在分类的世界里，比如在那些你准会让人评头论足的地方，如上等餐馆、赛马场、报告会、展览会，在那些你准要加以评论的历史建筑和演出，如威尼斯、佛罗伦萨、拜罗伊特、俄罗斯芭蕾舞剧团，还有在那些只有被接纳才能出入的场所，如高雅的沙龙和俱乐部，只有完全掌握了各种分类法（这些分类法刚变得太过普通，那些高雅之士就会迫不及待地使它们“不再时兴”，令其“降级”）才能获得社交投资的最佳回报，至少避免被划入得不到好评的群体⑤。

有些空间是如此同质——至少在局外观察者看来是如此——，以至于斗争似乎要从无开始（ex nihilo）来创造差别，而就在这样一些空间的内部展开的斗争，也彻底驳斥了保守的历史理念体系。该理念体系把秩序等同于可生成能量的（按照自由主义信条，即可生成创造性能量、创业精神等）差别，故它揭露

⑤ 我们也可以举文化生产场中任何一个子领域为例，比如在绘画领域，每个画家的价值在那种非常审慎的评价游戏中得到确定：对“游戏”了如指掌（游戏“法则”是仅对游戏之外的人而言的），也就是说必须知道如何同批评家、商家、其他画家打交道，如何同他们交谈，知道应该同哪些人交往或不该同哪些人交往，应该去或不去什么地方（尤其是画展），还要了解那些你必须相继光顾的一个比一个狭小的圈子，这种对“游戏”的了解同样是带来名望的信用价值积累的绝对条件。

和悲叹作为熵(entropie),即作为同质、未分化和无差异状态之回复的区别所受到的威胁。这种对世界的"热力学"观注,唤起"拉平"、随机分配、"平均化"、"大众化"这类妄想,并与没有无产阶级的资产阶级幻想共存;在今天,此幻想的具体体现是"工人阶级资产阶级化"理论,或者是中产阶级扩大至社会宇宙界限理论,而这类理论发端于这样一种思想:当差别缩小时,社会能量,在此是指阶级斗争,也会减少。按照物理主义明证性,在连续分布情况下,在分布中位置越是接近,差别应越小;但事实上,与物理主义明证性相反,被感知的差别并不是客观的差别,且社会邻近,作为出现最后差别的地方,完全有可能是最大张力点。

社会空间中的最小客观距离会与最大主观距离重合:这主要是因为最"邻近"是社会属性即差别的最大威胁(还因为让期望适合于机会,结果很容易把主观意愿确定在直接邻近)。象征体系逻辑的特性是把无限小的差别转化为绝对的、从全部到全无的差别:比如,法律边界或人数限制(numerus clausus,在会考中尤为明显)的效应就是在两个不可辨别者之间(合法继承人和私生子、长子和次子、最后一名合格者和第一名不合格者,等等)建立一种绝对的、持久的区别,以代替一种与在各个方面都不相同的一些分割联系在一起的连续性。种差(différence spécifique)之争,即最后差别之争,掩盖了类属特征,如共同风格、"客观"连带关系、阶级,而这些类属特征只在局外观察者眼里才具价值,也是"政治化"工作需要通过克服竞争效应来让行为人意识到的东西:因为,竞争不是要废除分类或改变分类的原则,而是要改变在分类体系中的位置,故而意味着对分类的默认;竞争还使亲朋、邻居、同类产生分歧,它与阶级得以从中产生的反对另一个阶级的斗争截然相反,是对该斗争的最有效否定。

象征斗争之所以常常被限定在直接邻近,且从来只能实施

一些局部变革，也是因为如我们看到的那样，认可标志和特殊能力证书的制度化使其受到了限制；此类标志和证书，比如爵位、学衔，是表示敬重的客观化标志，令人起敬，它们犹如服装和饰品，不但显示社会地位，而且显示了人们给予该社会地位的集体承认——仅仅允许它如此展示其重要性。这一正式承认意味着权力和义务（"是贵族就得有个贵族样"）：使用正式代码化和得到保证的区别符号（例如勋章），正式和公开地展示区别，并通过与规定的地位联系在一起的实践活动和象征标志来保持该地位。"法定集团"不过是赋予区别性策略以一种制度的、甚至代码化的形式，严格调控社会逻辑的两个基本运作，即结合与分离，由此会产生稀少性，故造成集团象征价值的增减；而这种情况既可以发生在狭义的象征领域，即合理使用能使差别变得明显可见并能显示等级的象征符号，亦即象征性财富的区别符号，如服饰、住房，或表示社会承认的标志，如一切合法权力的标志；也可以出现在实际交换之中，这就意味着一种同一化，至少也是一种互相承认，比如联姻、赠品交换、互相请客吃饭、或简单交易。"法定集团"借助制度化区别策略，意在象征地强化与在社会结构中所占稀有位置相关的区别效应，使事实上的差别变得持久和近乎自然，从而使其合法化，而这样的制度化区别策略乃是支配阶级的自我意识（conscience de soi）。

在社会世界中，每一个行为人都在随时关注其被赋予的、并对自身所能有的东西作出规定的信用价值（valeur fiduciaire）；行为人自己所能有的东西，主要是其能够获取的本身也有等级之分的财产，或者是其能够采用的策略，而这类策略，为了有可能得到承认，亦即具有象征有效性，就必须处于一个恰当的高度，既不能太高也不能太低。但是，各种差别在一些由法律边界认可的法定壁垒内（愿望受制于法律边界规定的实际界限而不是

统计学划定的简单界限)被客观化的程度,则是象征性实践活动中出现巨大差别的根源:似乎一切表明,从集团间界限表现法律边界、且差别的显示受名副其实的限制奢侈法支配的社会,到信用价值的客观不确定性允许并助长奢望(亦即主体自认为具有的价值和人们正式赋予或默认其具有的价值之间的差异)以及奢望的实现所依赖的虚夸策略这样的社会世界(比如相互作用论所描述的美国中产阶级),留给象征策略的地盘只会越来越大,客观上赋予这些策略的成功可能性也就越来越大[⑥]。

事实上,区别的制度化,也就是说区别被铭刻于事物或制度之严酷而持久的实在性之中,与区别的身体化齐头并行,而身体化是通往自然化的最可靠途径:因为当区别性潜在行为从小自然而然地被接受和获得时,就具有自然特性的全部痕迹,是一种包含了自身合法性的差别。这样,区别性收益就会增加,因为最大程度区别(因而也就是最大利益)这一概念,在区别性行为的生产中与熟练和自然相关,也就是说是与最小生产成本联系在一起的。因此,依靠人们所说的自然区别——尽管顾名思义,区别仅仅存在于同更为"一般"的亦即在统计学上更为常见的潜在行为倾向的区别性关系中,且仅仅通过这种关系而存在——,与权力的行使不可分的促合法化的戏剧化工作遍及一切实践活动,特别是消费,消费是区别性活动,不需要特意追求区别。权力持有者的生活艺术本身有助于加强权力,而权力又使生活艺术成为可能,因为生活艺术的真正的可能性条件不为人所知,而且生活艺术不但被感知为权力的合法表现,还被感知为权力之

⑥ 相互作用论(interactionnisme)提出的社会世界观符合象征资本制度化程度极低的社会领域,例如城市中产阶级,该阶级的等级体系繁多,混乱("中等"学衔就是如此),变化不定,而且其客观不确定性有增无减,因为就共同意识而言,相互认识程度较低,又相应地缺少对最"客观的"经济和社会特性的最低限度的认识。

合法性的依据。建立在"生活方式"和"生活风格化"基础之上的"法定集团",并不像马克斯·韦伯认为的那样,是一种有别于阶级的集团,而是一种有别于被否认的,或者可以说是升华的,故而是合法的支配阶级的集团。

与机械论客观主义相反,我们必须表明,象征形式具有一种固有的逻辑和效能,这种逻辑和效能使象征形式相对独立于在分配中被把握的客观条件,但也必须提醒人们注意,与边际论主观主义不同,社会秩序并不像选举结果或市场价格那样,是各个体秩序的简单和机械相加的结果。在决定集体分类体系和赋予个人及集团的信用价值等级体系时,并非所有的评价都起到同样的作用,而支配者则能强制推行最有利于其产品的偏好尺度(尤其因为他们对正式确立和保证等级体系的制度,比如学校系统,拥有事实上的准垄断权)。此外,行为人对自己和他人在社会空间中所占位置的表象(以及他们通过自己的实践活动或资产自觉或不自觉地给出的对上述位置的表象)产生于一个感知和评价图式体系,而这一体系本身则是某种条件(亦即在物质资产和象征资本分配体系中占据一定位置)的身体化产物,其依据不但是集体评价指数,而且是被该集体评价考虑在内的、在分配中实际所占位置的客观指数。即使在"社交界"——极佳的象征交易游戏场所——这种极端情况下,个人和集体的价值并不像普鲁斯特所暗示的那样("我们的社会人格是他人思想的一种创造⑦。")仅仅取决于交际策略。夏尔吕斯、贝尔戈特或盖尔芒特公爵夫人,这些"交际界"支配人物的象征资本并不意味着轻蔑

---

⑦ M.普鲁斯特,《追忆逝水年华》,巴黎,伽利玛尔出版社(七星文库),第1卷,第19页。(参阅戈夫曼:"个人必须依靠他人来实现自身形象。"E.戈夫曼,同前文)

或拒绝、冷淡或殷勤、感激的标志或失宠的证明、敬重或蔑视的表示，总之并不意味着一整套交叉评价游戏。它是一些实在事物所具有的超常形式，这些实在事物就是城堡、土地、产权证、爵位或学衔，它们与社会物理学记录的事实一样平淡无奇，一样客观，只不过是被入了魔的、受蒙蔽的和合谋的感知改变了模样，而正是这种感知本身对附庸风雅的行为(或从另一个层次上讲，是小资产阶级的自命不凡)作出了规定。

习性是社会世界规则性的产物。一个社会世界是因为习性并通过习性而存在的。若要超越社会物理学和社会现象学之间的抉择，我们只有置身于资产的物质世界规则性与习性分类图式之间的辩证关系的源头。按照阶级条件和"阶级意识"，在分配中记录下的各种"客观"条件和促结构化潜在行为倾向(其本身被这些条件亦即按分配体系结构化)的辩证关系，分配体系的连续结构以变样的、难以识别的形式，在等级化生活方式的非连续结构中，在对这类生活方式真实性的误认而产生的表象和认可实践活动中得以具体化⑧。作为按习性类别被感知的习性体现，资产代表了差别占有能力，即资本和社会权力，并作为象征资本发挥作用，确保区别所带来的损益。稀少性的物质逻辑和区别的象征逻辑[索绪尔集两者于"价值"(valeur)一词]之间的对立，既是只知道力量关系的社会动力学和仅仅关注意义关系的社会控制论之间的对立的原则，又是超越该对立的原则。

---

⑧ 个人和集体的感知，确切说，由集体表象引导的个人感知，倾向于生成反差强烈的表象，每个集团倾向于通过跟其他优势的特别是被视为劣势的集团的价值对比，来定义与其价值相联系的价值：各集团对其他集团(有意或无意)给出的(戏剧)表象所作的(心理)表象，在观察者看来是些对立系统，而这些对立系统以强调和简化(有时甚至漫画化)的方式再现诸生活方式之间的实际差异，促成一些区分，同时又使这些区分显得符合实际而合法化。

象征斗争总是比客观主义经济学家考虑的远为有效(故远为现实),但远不如纯粹的社会边际主义所希望的那样有效:分配和表象之间的关系是有些人之间的一场持久斗争的产物,同时又是这场斗争的赌注,而这些人由于他们在分配中所占有的位置,认为有利可图之事是颠覆分配体系,改变体现分配体系并使之合法化的分类方法,或者相反,使误认(méconnaissance)永久化,因为误认作为异化的认识(connaissance aliénée),将世界规定的类别应用于世界,把社会世界把握为自然世界。异化的认识不了解它在生产它所认可的东西,故不需要知道使其对象具有最内在魔力的东西即个人天赋(charisme),不过是无数信用交易的产物,通过这类交易,行为人赋予对象以权力并服从之。颠覆行动的特殊效能在于有权借助意识觉醒来改变有助于引导个人和集体实践活动的思维类别,特别是改变分配的感知和评价类别。

象征资本可能只是韦伯所说的个人天赋的不同表达方式,如果最能理解宗教社会学是权力社会学的重要一章者,囿于唯实论类型学,没有把个人天赋变为一种特殊的权力形式,而是把它看作任何权力都具有的一个特征,亦即认可、误认、行使权力者"据以获得威望"的信念所产生的合法性的一个别名。附庸风雅或自命不凡是社会信徒的潜在行为倾向,这些信徒总担心言行有失,比如举止不当或品味低下,故不可避免地要受控于仅因认可而信从的超验性权力,如艺术、文化、文学、高档时装或其他崇拜物,同时还受控于这类权力的代理人,诸如专横的高雅风格评定人、高级时装店经营者、画家、作家或评论家这些社会信念的简单产

> 物,他们对社会信徒行使一种实际权力,不管该权力是把集体神圣性移至物质对象从而使其永存,还是要改变那些把自己的权力赋予他们的人的表象。

因此,社会世界的每种状态只是一种暂时的平衡,是分配和身体化或制度化分类之间的适配藉以不断破裂和恢复的动力学的一个契机。斗争是分配的起因本身,故其目的既是为了占有稀少财产,又是为了迫使人们以合法的方式感知分配所显示的力量对比,而这样获得的表象因其固有的效能而有助于永续或颠覆该力量对比。分类体系以及社会阶级这一概念本身,促使人们的思想结构化而趋于一致,从而强化了决定分配体系并保证其再生产的客观机制,再加上客观机制自身的效能,将促成阶级的存在;如果不是这样,分类体系和社会阶级概念就不可能成为具有如此决定性作用的(阶级)斗争赌注。社会学的对象是现实,该现实包括一切个人的和集体的、旨在维持或改变现实的斗争,特别是以强加对现实的合法定义为赌注的、其特定的象征效能有助于维持或颠覆既定秩序即现实的斗争。

卷二　实践逻辑

前　言

与对象的关系出现的变化，更确切地说，是这种关系的客观化，决定了科学实践的变化。而在科学实践的一切变化中，最明显者无疑是导致与公开或隐蔽的法律条文主义和规则及仪式用语（此类用语几乎只能表达与外来观察者身分联系在一起的局限性，尤其是对该局限性的不了解）决裂的变化。事实上，日常的实践活动在社会关系上更为成功，故更为无意识，因为产生实践活动的潜在行为倾向的生产条件与这些行为倾向的运作条件相差不多：潜在行为倾向和结构的客观适配保证了对客观的要求和紧迫性的顺应，而这与规则和对规则的有意识符合没有任何关系；同时还保证了表面上的合目的性，该合目的性丝毫不意味着对客观达到的目的的有意识设定。因此，不合情理的是，社会学从来没有像在规则用语完全不适用的场合，亦即在对社会组织的分析中那样多地使用规则用语，而在社会组织中，由于客观条件在时间流逝过程中保持恒定，所以在对实践活动的实际决定中，规则所占的份额非常有限，主要部分由习性的自动性来承担。这倾向于表明，至少在这种情况下，关于对象的话语所表达的不是对象，而是与对象的关系。

导致从规则到策略的运动，就是把“前逻辑”或“野蛮”思维引向几何体，引向社会世界的必然性贯穿其中的导体的运动：该运动导致人们置身于实践之源，以便像马克思所说，“以主观的

方式"把握"作为人的具体活动,作为实践"的实践活动。对此我们可以这样理解:该思维方式只要克服了把实践立为一个客体,一个被置于观察者面前的异物(corps étranger)的相隔距离,就能使人们成为他人实践或自身实践的理论主体。但这与"生活经验"(vécu)的倡导者所认为的截然不同。这一占有的前提,是必须做一系列必要的工作,首先要使客观的或身体化的结构客观化,尔后是克服客观化固有的距离,从而使自己成为其他的、自身的和他者之一切的主体。这足以表明,科学的工作在这种情况下提供了一种奇特的经验:把外来者拉近,又不使其丧失丝毫的奇异性,因为它允许用最随和的亲近对待外来者的最大奇异性,同时又强迫与最具个性的外来者保持一定距离,即一种真正的占有之条件。

这样,民族学就不再是这种由于异国风物的距离效应而完全摆脱一切与政治联系在一起的庸俗表现的纯艺术,而成为一种特别有效的社会分析。通过尽可能深入地推进主观性的客观化和客观性的主观化,民族学就能——比如说——在卡比尔人世界所提供的一切男性幻想的夸张性实现中,发现同样盘踞在人类学家及其读者(起码是男性读者)头脑里的集体无意识的本质。对这一问题的描述可能具有一种心照不宣或令人惊恐的迷惑力,但这不应该掩盖这样一个事实,即让妇女献身于连续的、卑微的和看不见的事务的种种歧视,就是在我们的眼皮底下建立起来的(按社会等级,越往下越不容置辩),而且这种情况既发生在事物中,也存在于头脑里;此外,人们不用多费周折,就能在给予同性恋者(更一般地说,或许还有知识分子)的地位中,相应地发现卡比尔人对"寡妇的儿子"或"女孩堆里的男孩"(他们总是被打发去做男人活中最适合女人干的活)的印象。

性劳动的分工(division du travail sexuel)是劳动的男女分工

(division sexuelle du travail)的一种特殊变体。作为性劳动的分工之产物,对世界的双重观注(di-vision du monde)是集体幻想中最站得住脚的,因为它的依据一方面是生物学意义上的差别,尤其是与生育和繁殖的劳动分工相关的生物学意义上的差别,另一方面是经济差别,特别是与劳动时间和生产时间的对立有关的、构成男女劳动分工之基础的经济差别。广而言之,凡社会秩序都倾向于施加一种旨在使自己长存的象征作用,其途径是使行为人实际具有一些潜在行为倾向及其生成的实践活动和资产,而首先是为双重观注原则所认可的身体可见资产。双重观注原则产生于社会现实,实现于身体之中,并以潜在行为倾向的形式出现,从而促成社会秩序本身;而由分类体系产生的潜在行为倾向,为分类评价——比如妇女倾向于"低贱而容易"的工作,主意多变或随和顺从——提供一个看似客观的依据,而且这类行为倾向仍在所有这样一些实践活动中起作用,这些实践活动,比如魔法和其他许许多多表面上更少约束的反抗形式,其目的是要在按照既定秩序产生的原则来组织的实践活动或言论中实现颠覆该秩序的意图。

第一章 土地与婚姻策略

“世袭财产继承人即长子，属于土地。土地承袭于长子。”

K. 马克思，《〈政治经济学批判〉草稿》

大多数分析家之所以认为贝亚恩地区继承制度的特征是能使儿子和女儿一样受益的“不可分长子继承权”，是因为他们的法律文化使他们把妇女被赋予的部分遗产的继承权和继承人地位理解为该继承制度的特殊特征[①]；事实上，像这样违背男子优先原则——捍卫世系亦即遗产利益的主要手段，不过是捍卫世系和家产的最后办法[②]。只有在没有任何男性后裔这种不可抗力情况下，为不惜一切代价使家产不出世系，才会采取不得已而采取的解决办法，把确保财产传承——家族得以延续的基础——这一任务托付给一位女性（人们知道继承人身分并不属于头生的孩子，而是属于第一个男孩，即便他排行最小）。无论

① 该文本是另一篇文章（首次发表于《年鉴》，第4-5卷，1972年7月-10月，第1105-1125页）经重大修改而成。

② 法律条文主义固有的谬误从来没有像在法和习俗历史学家的研究中那样明显；他们的知识和他们所用资料的性质（例如公证文书——职业公证人即一种学术传统的维护者所生产的司法措施和他们的当事人所实际提出的程序之组合）倾向于用正式的规则使财产继承和婚姻策略规范化。

长幼男女，家庭中每个孩子的婚姻是摆在全家人面前的一个特殊问题，要解决这一问题，就必须利用财产继承或婚姻传统所提供的一切可能性，以保证家产的永存。只要能完成这一至高无上的职能，任何办法都是好办法，且人们有时还会运用一些为人类学法律条文主义的分类体系视为彼此对立的策略：或是违背福尔代斯所看重的“谱系至上原则”，把家产永续的职责托付给女性，或是最大限度地缩小乃至消除——哪怕通过法律技巧——财产双边继承制所不可避免的让步带来的不利后果，更普遍的做法是对客观上纳入家系图的关系作必要的更改，以便能在事前(ex ante)或事后(ex post)为最符合家族利益的、亦即最适合于捍卫或增加家族物质或象征资本的亲近关系或联姻提供证明。

如果对于一个家庭来说，每个孩子的婚姻可比作一局牌的一次出牌，那么人们就会看到，这次出牌的价值(按玩法的标准衡量)取决于从双重意义上理解的牌的质量，也就是说取决于发牌，亦即其好坏由牌戏规则决定的全部得到的牌，同时取决于使用这些牌的高明程度。换言之，由于婚姻策略总是——至少在那些最优裕的家庭里——旨在促成一门“好亲事”，而且不仅仅是一门亲事，也就是说要使与新关系的建立联系在一起的经济和象征利润最大化，所以在每一种情况下，婚姻策略都受控于投入交易的物质和象征遗产的价值，还受控于遗产的传承方式，后者规定了遗产继承人的固有利益制，按照性别和出生次序明确了他们对遗产拥有的不同权力。总之，继承方式按性别和排行，具体规定了总体上与同一家庭后裔相联系的婚姻可能性，后者的依据是该家庭的社会地位，而该地位的主要而非惟一的标志是其财产的经济价值。

如果说婚姻策略的基本和直接职能是提供确保家族再生

产,即劳动力再生产的手段,那么,在一个受货币稀少性支配的经济世界里,它还必须确保遗产的完整性。由于按惯例继承的财产份额和结婚时支付的补偿赠资同一,所以决定赠资(adote,源自 adoutà,意为赠与)总额的是财产的价值,而赠资总额反过来又决定其持有人的婚姻抱负,而未婚夫家庭所要求的赠资总额同样取决于该家庭的财产多少。结果,通过赠资这一媒介,婚姻交换受经济支配,倾向于发生经济上门当户对的家庭。

广大农民与"世家大族"之间判然有别,这不但在于后者的物质资本,而且在于其用父母两系几代亲属的价值来衡量的社会资本③,在于其以荣誉价值为重的生活方式和对周围社会的考虑,某些婚姻由此被看成是错误的联姻并被认为(在原则上)是不可能的。那些世家大族的地位从来不完全取决于也从来不完全不取决于它们的经济基础,而且,虽然经济利益从来就是拒绝门户不当婚姻的一个考虑因素,但"小户人家"可能倾其所有,将自家的一个女儿嫁给一个"大族长子",而"大户人家"的长子也可能拒绝一门经济上更为有利的亲事,而选择一桩门当户对的婚姻。不过,可接受的差异范围一般都有限,一旦超过某种限度,经济差别就会妨碍联姻。总之,其家庭在社会等级体系中所占的位置客观上为每个人规定了可能的伴侣,而在这些可能的伴侣组成的范围里,财富的差异决定了一些特殊的划分点。

为描述理想规范或说明某个由公证人处理和重新解释的特殊情况,提供情况的当地人往往借用一些法律话语,把家庭所运

---

③ 鉴于行为人对婚姻领域的系谱情况了如指掌(这意味着能随时动用专门知识并使之现实化),虚夸策略几乎不可能成功("巴长得又高又大,但在他家里,同奥相比,就显得小样多了"),任何人都可能随时被人了解其客观真实,亦即几代亲属的社会价值(按当地标准而定)。远离家乡结婚,情况就不一样,人们说:"远离老家结婚的人,(在社会价值上)不是他骗别人,就是别人骗他。"

用的复杂而又微妙的策略简化为一些形式规则，而在这些事情上，家庭是惟一能胜任的：每个非头生的儿子或女儿有权获得一定份额的家产，而赠资（adot）一般在结婚时给予，几乎都用现金支付，以免家产分割，只有在特殊情况下才用土地抵偿（此土地只是抵押品，可通过支付事先确定的金额赎回），所以常常被误认为是嫁妆或聘礼（dot），尽管它只是给予非头生孩子的补偿，以换取其放弃土地要求。当一个家庭只有两个孩子，次子的份额定为家产价值的三分之一。在其他情况下，家产价值的四分之一不予分割，要留着给长子，所余价值按子女总数平分，非头生孩子每人各得一份（故长子所得为四分之一再加一份）[④]。

实际上，财产分割从来只是一种最后解决办法。由于现金奇缺（至少有部分原因是财富和社会地位首先按资产的多少来衡量），虽说习惯上可分数年，甚至等到父母亡故后才支付，补偿赠资往往不可能兑现：人们便只好在一个非头生孩子结婚时，或父母死后，进行分家，来支付赠资，或用土地抵偿，并希望能筹措赎回卖掉的土地所必需的钱，以便有朝一日使祖产重归统一[⑤]。

---

④ 人们对家产作出尽可能确切的评估，出现争议时，便求助于各方推选的当地专家。大家就田地、树林或蕨类植物种植地的"劳动日"（journade）价格进行协商，把居住地或邻近村庄一块地产的卖价当作评估依据。此类计算相当正确，故为各方所接受。"比如说特尔家的地产，估价为30000法郎（1900年价）。家里有父亲、母亲，加上一男五女共六个孩子。长子得四分之一，相当于7500法郎。剩下22500法郎，分成六份。女儿的份额是3750法郎，其中3000法郎用现金支付，750法郎折合成布制品和随身用品，如床单、抹布、餐巾、衬衣、羽绒褥子、新娘少不了的衣橱（lou cabinet）"（J.-P.A.）。

⑤ 根据固有财产主要属于家族而不属于个人这一原则，家族赎买权赋予家族每个成员赎回被让与的财产的可能性。"'原家族'（la maysou mayrane）保留了对陪嫁土地或卖出土地的'收回权'（lous drets de retour），也就是说，当有人出售这些土地时，此人知道哪些人家拥有该权利，当向这些人家出售土地"（J.-P.A.）。

在调查中，尽管没有想到通过系统的提问来确定一定时期内的分割次数，但这方面的例子看来并不多，甚至纯属例外，故而被忠实地保存在集体记忆中。据说，大约在1830年，波的地产和住宅（三层大宅，a dus soules）被继承人分了，但他们未能友好地达成协议：从此，这家人家"壕沟纵横，栅栏交错"。"分家之后，有时候二三家会合住一宅，各家有各家的地盘和土地。在这种情况下，带壁炉的房间总是归长子所有。赫、古、迪这几家的产业就是如此。在安的家里，有几块土地再也没有收回。有些后来被赎了回来，但不是全部。分家有时会带来很大的麻烦。古家的产业就属于这种情况，三个孩子分了家，其中一个小儿子要将马牵到分给他的那块隔得很远的田里，还得绕过居民区"（P.L.）。

但是，如果对补偿赠资总额和相关的婚姻作出限定的样式迫使人们像遵守严格的法规那样去遵守，如果人们不知道还有其他办法以排除被公认为一场灾难的财产分割所构成的威胁，那么家庭财产就不可能得到有效保护。事实上，如人们所说，父母"充当了长子"，且不少提供情况的当地人都说，在一个更久远的时代，父亲能随意决定给予非头生儿子的补偿赠资总额，分配比例无任何规则可循；不管怎样，由于在许多家庭里，孩子们，特别是新婚夫妇，直到"老人"去世都不知道家庭的财务状况，更说不上加以控制了（一切重大交易的收益，比如卖掉牲口后的收入，都由年迈的主妇看管，"锁"在柜子里），故人们不相信法律规定得到过严格执行，当然这不包括法律和公证人必须了解的事例，亦即非正常情况，也不包括司法悲观主义所提前产生的、日

总是在契约中加以规定而在统计学上属于例外的情况[⑥]。的确，家长能随心所欲地利用"规则"（首先是民法规定），多多少少地偏袒这个或那个孩子，或赠以现金，或虚构一些交易。最天真的事莫过于相信"财产分割"（partage）这个词了，而这个词常常被人们用来表示相反的意思，即为了避免家产分割而做的家庭"安排"，如同民法的"继承人的指定"，在大多数情况下是在其中一个孩子结婚时通过友好协商解决的，或者通过遗嘱来完成（1914 年，许多人上战场前都是这样做的）：在对家产进行估价后，家长确定了各人的权利，即继承人的权利——（继承人可以不是最年长者），以及非头生孩子的权利，这些非头生孩子往往心甘情愿同意继承人得到比民法乃至习俗的规定更优越的待遇，而当他们中有人结婚时，将获得一笔补偿赠资，其他人在结婚时或在父母去世后，也将得到同样数额的补偿赠资。

> 按照传统，继承人的名分一般为长子所有，但家长可以为遗产的利益而牺牲传统：出现这种情况的原因，或是长子与其身分不配，或是立另一个孩子为继承人可带来实际好处（比如一个幼子的婚姻可促成毗邻两家产业合并这种情况）。父亲拥有一种精神权威，这种精神权威是那么强大，那么有力地被整个家庭所认可，以至于按习俗确立的继承人只能服从出于确保家族连续性这方面的考虑作出的决定，并使其朝着尽可能好的方向演变。长子一旦离家，其名分就自动丧失，而在今天，人们

⑥ 婚姻契约使结婚补偿赠资得到种种保护，这些保护旨在确保该补偿赠资的"不得转让性、不受时效约束性和不可扣押性"（担保、"债权人顺序"，等等）。一切都倾向于表明，这些保护是司法想像的产物。因此，所谓夫妻财产分有，属婚姻解除事例，按婚约规定，将导致嫁妆收回，但农民社会对此几乎一无所知。

看得很清楚,继承人总是孩子们当中与土地相伴者。

但是,增加对所谓财产继承规则的无规则或有规则违背的实例,这仍然是自投法律条文主义设下的圈套:"例外证实规则"这一说法虽说靠不住,但无论如何,例外能使人相信规则的存在。事实上,不管是什么办法,只要能捍卫遗产的完整性,排除财产分割和家庭分裂的可能性,就都是好办法。而每桩婚姻都隐含着对财产和家庭完整性的威胁。

人们通过补偿赠资这一媒介,根据一种不言明的最优化计算——以使在家庭经济独立范围内进行的婚姻交易可能提供的物质和象征资本最大化——,把过于不相称的家庭之间的联姻排除在外,而这类原则是与通过赋予男子和长子以优先权来确立婚姻策略的原则结合在一起的。男子优先于女子,其结果是:如果产权有时候能通过女性传承,且人们可以抽象地把家庭("家")——占有全部特定财产的垄断集团——等同于不计性别的全部享有遗产所有权者的话,女性继承人地位可归属于一位女性,但我们已经知道,这是最后解决办法,也就是说只有在没有任何男性后裔的情况下才有此可能。相反,只要有一个男孩,哪怕年龄再小,女孩们就只有非头生儿的名分,而不管她们排行大小;这种情况不难理解,因为我们知道,"户主"(capa-maysoue),作为集团姓氏、名声和利益的受托人,其地位在集团内部意味着对财产的所有权,还意味着在集团内部行使权威,特别是代表家庭参与同其他集团交往的特定政治权利[7]。按照该

---

⑦ "一家"之长垄断了对外关系,特别是重要的交易,即集市上进行的买卖,故他对家庭货币资源,从而对家庭的全部经济生活享有权力;非头生子往往居家不出(这减少了他的婚姻机会),故只能自留一小笔令人羡慕和尊重的私房钱(例如战争抚恤金收益),由此获得某种经济独立。

体系的逻辑，这一权利只能属于一位男子，或是男系亲属中的长者，如果没有的话，则属于女性继承人的丈夫，即女系继承人，而后者由于变成了家族的代理人，故在某些情况下必须为“家”牺牲自己的姓氏，因为这个“家”把家产托付给了他，从而占有了他[8]。

第二个原则，即长子优先于非头生孩子的原则，倾向于把家产变成家庭的经济和政治决策的真正主体。把指定户主的利益与家产的利益视为同一，较之任何明示的规范，更能使户主与家产融为一体。显示长子所分得的土地所有权之不可分性，就是显示土地之不可分性，从而促使长子决心成为土地的捍卫者和保证人。（这证明“长子继承权”不过是换一种形式显示财产对长子拥有的权利，长子和非头生孩子之间的对立也只有在拥有财产的家庭中才起作用，而在穷人家里，比如小业主、农业工人或仆人，这一对立就毫无意义，就像一位提供情况的当地人所说：“没有吃的，哪里还有长子幼子之分”。）人们指定长子为继承人，将社会区分与生物学差别挂钩，而生物学差别往往表现为可见的自然外表，比如身材，但是该指定行为的任意性并没有像这样被感知：因为从表面上看，自然（nature）通过出生次序指定了属于土地和土地所属之人；指定性差别，除非遇到例外，一般都转化为自然区分，因为集团有能力使受其不同对待的人——长

⑧　为了确信政治权利相对独立于财产所有权，我们只需考虑一下结婚补偿赠资的管理形式。虽然妻子在理论上是补偿赠资的所有人（必要时始终有可能收回数量和价值上与之等价的财产），但丈夫拥有其使用权，一旦后继有人，他便能将其用作非头生子女的补偿赠资（若涉及不动产，尤其是土地时，其使用权显然要受到更为严格的限制）。至于女继承人，由于她对丈夫带来的补偿赠资拥有的权利，与丈夫对其妻子的嫁资拥有的权利相同，所以其父母可支配女婿带来的财产的收益，并对之行使管理权直到去世。

子和幼子，其他场合如男人和女人、贵族和平民——获得客观的，因而也是主观的差别。继承人指定，如同任何指定行为，都属于魔法逻辑范围，只有借助身体化（incorporation）效能才能完全实现：财产，如马克思所说，之所以能占有其所有人，土地之所以承袭于继承土地的人，是因为继承人，即长子，是成为人、身体的土地（或企业），后者体现为一种结构，该结构能生成种种服从财产永久完整之基本需要的实践活动。

赋予长子的特权，即维护财产完整性这一绝对优先权的简单的家谱表达，加上家族男性成员得到认同的优先权，共同促成了一种严格的同类通婚（homogamie），禁止男子缔结会导致追求最大物质和象征利润的"高攀婚姻"：长子不能与地位远高于他的人结婚，这不仅因为担心有朝一日要归还补偿赠资，更因为他在家庭权力关系结构中的位置因此而受到威胁；他也不能与地位远低于他的人结婚，生怕因此而使自己名誉受损，不可能向弟妹支付补偿赠资。至于非头生儿子，与长子相比，他更应避免与地位低的人结婚所造成的风险及物质和象征代价，更不能屈服于缔结一桩远远超出自己条件的婚姻的诱惑，否则就会使自己处于受支配的屈辱地位[9]。

家庭进行了大量灌输工作，该工作又不断为整个集团所强化，因为集团不断地提醒长子——特别是大户人家的长子——不要忘记与其地位联系在一起的特权和责任；尽管如此，继承人和遗产的同一化，并非始终不会引起冲突和悲剧，它既不排除可以被体验为责任和感情冲突的潜在行为倾向和结构的矛盾，更

⑨ 对于农民家庭，婚姻提供了进行货币交换和象征交换的一个重要机会，象征交换能确认联姻家庭在社会等级体系中的位置，从而再次确认了该等级体系；在这种情况下，婚姻由于能决定物质和象征资本的增加、保存或耗费，故无疑是任何社会结构的动力学和静力学的原动力，当然这有个前提，即生产方式保持稳定。

不排除为在社会礼仪范围内确保个人利益得到满足而使用的诡计。因此，在有些情况下，父母自己会无视习俗常规以满足自己的倾向(例如允许自己最喜爱的孩子积蓄一小笔钱[10])，但对于与地位低的人联姻，他们觉得非加阻止不可，并不顾感情而强迫长子接受最适合于通过维护家族在社会结构中的地位来维护该结构的婚姻，总而言之，是要长子支付其特权的代价，使其切身利益服从于家族的利益："我见到过有人为100法郎放弃了一门亲事。儿子要结婚。'弟妹们的赠资怎么办？如果你要(与那个女人)结婚，你就别进家门！'特尔家有五个女儿；父母对大儿子特别优待。吃'咸肉'，最好的他吃，有什么好东西都给他。母亲对他宠爱有加，直到他说起要成家……对于几个女儿，不给肉吃，什么都不给。长子结婚时，三个妹妹已经出嫁了。长子喜欢上了一个身无分文的姑娘。父亲对他说：'你是想结婚吧？你的三个妹妹出嫁时，是我出的赠资，你得弄些钱回来，给你另外两个妹妹。女人不是让人放在碗橱里的(亦即不是拿来展览用的)。你要娶的姑娘一无所有；她能给你带来什么？'长子最终与埃家的女儿结了婚，得到了5000法郎嫁妆。但婚后生活并不美满。他喝起了酒，人变得衰弱不堪。没有留下孩子便死了[11]。"凡要违抗父母意志结婚的人，就只有一个办法，那就是离家出

---

⑩ 为偏袒一个子女而使用的手段中，最常用者是远在其结婚之前，赠与其二三头牲口，而这些牲口是以gasalhes(协议契约，即先对一头或几头牲口的价值进行评估，尔后把它们交给一位可靠的朋友饲养，牲口产品及肉的赢利和损失由缔约双方分享和分担)的形式赠与，收益可观。

⑪ 故事的下文同样富有启迪："经过一番争执，最终要把全部嫁妆还给寡妇，后者回了娘家。长子结婚后不久，1910年前后，一个小女儿出嫁，陪嫁也是2000法郎。战争爆发了，父母让嫁给斯家(两家地产毗邻)的女儿回来代替长子。其他几个小女儿住得较远，对父母的选择极为不满。但父亲还是选中了嫁给邻家的女儿以增加其产业"(J.-P.A.，1960年满85岁)。

走，后果是继承权得让给另一个弟弟或妹妹。由于必须不负自己的地位，世家大族的长子极少可能采用这种极端办法："巴家的长子不可能离家出走。他是村上第一个穿西服的人。他是一个有头有脸的人物，市参议员。他不能走。再说，他也养活不了自己。他太'先生'(enmoussurit，源自 moussu，即先生)。"此外，只要父母健在，家产继承权始终是潜在的，以至于他不一定就有办法保住自己的地位，也没有弟妹或地位不及他的哥哥姐姐那么自由："'你将得到一切'(qu'at oberas tout)，父母总是这样说，但他们什么都不放弃。"这句话常被人拿来当反话讲，因为它显得是"父母"独断专行的象征，但它触及到了任何使一无所有的继承人阶层直接变成合法产业主阶层的再生产方式所产生的紧张关系的根源：因为要害问题是要长子接受以长子世袭财产的未来授予为理由予以延长的未成年地位所包含的奴役和牺牲。而父母的权威，虽是使家族永存的主要手段，但它可能有悖其合法目的，致使那些既无力挣脱父母的控制又无法放弃自己感情的长子独身不娶。

人们不一定能轻易从享有系统之特权的继承人那里得到的东西，又怎么能从土地法之牺牲对象即非头生子女那里得到呢？也许我们不应该为婚姻策略的自主性所驱，忘记生殖策略也有助于解决难题，也就是说，当生物学偶然性予以配合，致使头生孩子是个男孩时，人们便能把继承权授予一个独生孩子，困难也就不存在了。由此可见，致使头生孩子是一个男孩或一个女孩的生物学偶然性至为重要。如果头生孩子是个男孩，人们便可把孩子数量限制在一个孩子；如果头生孩子是个女孩，那就做不到这一点。一个女孩来到人世，人们之所以从不予热情欢迎(俗话说："家里生个女儿，就如大梁倾塌。")，是因为无论在什么情况下她都是一张坏牌，虽然她地位由低到高，不知道男孩所面临

的社会障碍，且无论从权利上还是在事实上都能嫁给地位高于她的人：如果是女继承人，也就是说独生女（这种情况实属罕见，因为人们总盼望有个"男继承人"），或者是有一个或几个妹妹的长女，她若要确保家产的存在和后继，那就保不了世系，因为若是嫁给一个长子，她的"家"就会在某种程度上附属于另一个家，若是嫁给一个非头生子，家庭权力就会交给（起码在父母死后）一个外人；如果是非头生女，人们就只能把她嫁出去，也就是要给她准备陪嫁，因为人们不可能像对待男孩那样，盼她离家出走，也不可能让她留在家里终生不嫁，原因是她能提供的劳动力与对她的负担不相称[12]。

假设后代中至少有一个男孩，而不管其地位如何：继承人可以是独生子，或不是独生子，而在后一种情况下，他会有一个（或几个）弟弟或一个（或几个）妹妹，或者一个弟弟或一个妹妹（或几个弟弟和/或几个妹妹，两者比例可变）。上述每种组合本身，在策略相同的情况下，将提供极其不等的成功可能性，故使人们有可能采取容易程度不等、收益不等的不同策略。当继承人是独生子时[13]，如果对可望获自婚姻的物质或象征利润的最大化的追求——哪怕借助虚夸策略（这在一个彼此几乎完全了解的地区总很难实施并带有冒险性）——并不受限于一桩不对称婚姻或人们所说的高攀婚姻所包含的经济和政治风险，那么婚姻策略的惟一赌注便是通过娶一位其赠资（adot）——无须抵偿的收入——尽可能丰厚的富有非头生女为妻。经济风险体现为收

---

[12] 一些世家大族有能力承受这种额外负担，就把一个女儿留在家里。"在 L. 德·D. 家，玛丽是长女，她本可以结婚。她处在了非头生女地位，并像所有的非头生女一样，一辈子都是没有报酬的女佣。她变得痴呆呆的。家里人也没有为她的婚事做些什么。这样一来，嫁妆留下了，什么都留下了。她负责照料父母。"

[13] 在系统的有机阶段，因长子独身不娶而使家族消亡的危险几乎不存在。

回嫁妆(tournadot):如果丈夫或妻子在有孩子出世之前死去,可要求收回嫁妆,故收回嫁妆的可能性总让人担心不已。“假定一位男子娶了一位大家闺秀为妻,后者给他带去 20000 法郎的嫁妆。这位男子的父母对他说:‘你收进 20000 法郎,你觉得这是一桩好买卖。事实上,你把自己给押上了。你收到的是一笔契约嫁妆。你会花掉一小部分。万一你遇到什么意外,该还时你又怎么还? 你还不起’。”一般说来,人们总避免动用补偿赠资[14]。我们所说的政治风险,在策略运用过程中,无疑会得到更为直接的考虑,因为它触及一切实践活动的一个基本原则:文化传统确立了有利于男子的不对称性,该不对称性要求人们从男性的观点出发判断一桩婚姻(总是隐含地意味着地位较高男子和地位较低女子之间的“俯就”婚姻),其结果是,除了经济障碍,没有什么东西能阻止小户人家的长女嫁给大户人家的非头生儿子,而小户人家的长子则不可能娶大户人家的非头生女。换言之,在一切由经济必要性强加的婚姻中,得到完全认可的仅仅是这样一类婚姻,在这类婚姻中,文化任意性所确立的偏向男子的不对称性,因为夫妻经济和社会地位之间同样有利于男方的不对称性而得到增强。补偿赠资的总额越大,外来配偶的地位就越强固。尽管如我们所知,家庭权力相对独立于经济权力,但补偿赠资的总额仍是家庭内部的权力分配,特别是婆媳各自在结构性冲突中的力量分配的依据之一:

---

⑭ 结婚补偿赠资在正常情况下都交给公公或婆婆,仅在特殊情况下,亦即丈夫的双亲已故时,则交给继承人本人,它应该纳入婚姻所产生的家庭的财产;在婚姻解除或夫妇一方死亡时,如果有子女,补偿赠资归子女所有,而在世的配偶则保留补偿赠资的用益权;或者,在无子嗣的情况下,补偿赠资则归于该赠资带来者的家庭。有些结婚契约规定,在夫妻分居情况下,对于女婿带来的补偿赠资,丈人可以只支付其利息,女婿可望在夫妻和好后回其家里。

> 对于一位独断的婆婆，人们习惯于说她“不愿意放弃汤勺”——对家务拥有的权力之象征。掌握汤勺乃是家庭主妇的权力特征：炖锅烧开了，大家请入席，她把肉汤倒进大汤钵里，加入清汤和蔬菜；等大家坐定，她便把大汤钵端到餐桌上，用汤勺搅一下浇面包片的肉汤，随后把汤勺转向一家之长（祖父、父亲或伯父），由他先用。此时，婆婆又去忙别的事。若要提醒媳妇不要忘了自己的地位，她就说：“我还没有把汤勺交给你呢。”

做母亲的会在其他情况下使用她之权力所及的一切手段阻止一桩“低就”婚姻；但作为家庭主妇，她会率先反对儿子娶一个地位（相对）过高的媳妇，因为她心里明白，她更容易使出身低贱的女孩服从她的权威，而大户人家的女儿，如人们所说，就是“以主妇的身分（daune）进人”新的家庭的（在通常不予承认的“经济”本质得以暴露的家庭权力危机中，提及最初带来的财产成了最后的理由：“你不想想你带来了些什么！”不平衡状态有时非常严重，以致要等婆婆死后人们才说年轻媳妇：“现在她是主妇了。”）。不对称危险从来没有像在继承人娶多子女家庭的非头生女为妻时那么大：鉴于结婚时支付的补偿赠资（adot）和继承的家产份额近似相等，也就是说鉴于在其他情况一样时两份有可能同一的财产近似相等，出生于富裕但多子女家庭的女孩所获结婚补偿赠资有可能并不多于普通家庭的独生次女。在带来的结婚赠资价值和家庭财产价值之间这样表面上确立起来的平衡，只要家庭权力和对该权力的追求取决于原来家庭的物质、象征资本和嫁妆的总额，就会掩盖造成冲突的矛盾。因此，做母亲

的运用一种其本身取决于她所带来的初始财产的权力(这造成每桩婚姻都要牵连家族的全部婚姻史)来维护其权威,亦即家庭主妇的利益,而此举不过是在捍卫家族的利益,使其免遭外人窃取而已。的确,"高攀婚姻"威胁到集团承认其男性成员在社会生活、劳动和家庭事务中占有的优势地位[15]。

继承人与一位长女的婚姻异常尖锐地提出了家庭政治权力的问题,而当不对称性有利于女继承人时,情况更是如此。此类婚姻,除了两家邻里联姻,两份家业合并这种情况,一般都会使夫妇二人不断往来于两个家庭之间,即便不是完全分居。(由此引起一致不满:"特尔娶了达家的女儿,情况就是如此。他往返于两家之间。他老是在赶路,到处跑,就是不在自己家待着。主人应该在主人家里。")在有关居所的公开或隐蔽的冲突中,所涉及的是两个世系之一的优势地位,是其中一个"家"及其姓氏的消失。(据所有例证,合并的产业往往到了下一代就开始分离,每个孩子都从中继承一份,这一事实很能说明问题。)

在贝亚恩地区,也许是因为家庭权力的经济依据问题比其他地方得到更为现实的对待(据说新郎为确保其对家庭的支配权,在举行婚礼祝福仪式时,如果可能的话,应把脚踩在新娘的婚纱上,而新娘则应屈着手指使新郎无法将婚戒戴到指根),也许是因为这方面的表象和策略更接近客观真实,所以贝亚恩社会令人想到,常常受感情支配的家庭社会学可能只是政治社会学的一个特例:夫妻在家庭力量关系中的位置,以及他们在家庭权力,亦即在对家庭事务的合法垄断权的争夺中获胜的可能性,

---

⑮ 母亲结婚时的陪嫁越丰厚,她就越有理由采用她结婚时所采用的办法,也就是说让儿子娶一个她娘家所在的村子或居住地的媳妇,以巩固自己在家庭中的地位。

从来就与他们所拥有或带来的物资和象征资本(其性质因时代和社会而异)相关。

但不管怎样,独生继承人实为罕见。在其他情况下,长子的婚姻在很大程度上决定了要向非头生子女支付的补偿赠资总额,故在很大程度上决定了他们将要缔结的婚姻(即便他们能结婚):因此,在这种情况下,适当的策略在于从女方家庭获得一笔足够的补偿赠资以支付弟妹的补偿赠资,这样就不用再把家产拿来分割或抵押,也不会因为要归还过多或难以兑现的嫁妆而使家产受到威胁。这足可以说明,与把每次婚姻当作一个自主单位的人类学传统相反,每桩婚姻交易只能被理解为一系列物质和象征交换中的一个环节,家庭在其一个孩子的婚姻中所能投入的经济和象征资本在很大程度上取决于该交换在全体子女的婚姻中的排列次序,以及这些交换的结算情况。这一点在下列情况下尤为明显:或是最先成婚的孩子耗费了全部家庭资源,或是非头生女先于长女结婚,而此时的长女就更难"投放"婚姻市场,因为她会被怀疑有什么隐秘的缺陷(这种情况下人们会说父亲:"大牝犊(bime)还没上轭,却先给小牝犊(anouille)上了轭")。不管表面情况如何,实际情况则因长子有一个(或几个)妹妹还是有一个(或几个)弟弟而有很大差别:女孩的补偿赠资,如提供情况的当地人自己所说,几乎总是多于男孩,她们的婚姻可能性也因此而增大,这是因为如我们所知,除了尽快把这些吃闲饭的人嫁出去之外,别无其他办法。非头生子的情况则留有更多的回旋余地。首先,他们在家庭中的存在所造成的劳动力充裕乃至过剩,会引起对土地的渴望,这只会有利于家产兴旺。其结果是,人们急于把非头生女,甚至长女嫁出去,而不急于让非头生子成家(大族人家的次子也许除外)。人们可以让他娶一个女继承人为妻,这种情况最为正常,甚至最符合家族的利益。

如果他入赘地位相当的人家(这种情况最为常见),总之,如果他能带来一笔丰厚的补偿赠资,且因其生产力和生殖力而得以成为继承人(俗话说得很实在:"是阉鸡就吃了,是公鸡就留着"),他就会受到敬重,被当作真正的主人;相反,如果"高攀",他就必须为新家牺牲一切,他的补偿赠资、他的劳动,有时候还得放弃自己的姓[比如,Jean Casenave(让·卡泽纳弗)变成 Yan dou Tinou(蒂努家的让)],而这是因为违反了男性优先原则,这一违反一般都受到极为严厉的评判,其极端例子是男佣和女主人的婚姻。与非头生女的婚姻往往被称作"无结果"(esterlou)婚姻或"饥与渴婚姻",即穷人与穷人结婚,面对这种婚姻的可能性,绝大多数人都退面避之(最贫穷者只有与自己的妻子受雇当"寄宿佣人");另一方面,成立一个家庭但又不离开父亲家宅这种可能性是为长子保留的特权;如此之下,依靠补偿赠资——有时候加上自己辛辛苦苦积蓄的一小笔私房钱(lou cabau)——无法娶一位女继承人为妻的非头生子就只有选择移居城市或美洲,找份工作定居下来,或者选择独身,在自己或别人家里(最贫穷者的选择)帮佣。

不急于让非头生子成家,这样说还不足以说明问题;因为在一个婚姻统制经济世界里,这种任其自然的做法足以大大减少非头生子的婚姻可能性。人们甚至使结婚补偿赠资的交付服从于某些条件:非头生子同意为长子工作若干年,或者同意与长子缔结一份名副其实的劳动契约,甚至答应让长子的遗产份额有所增加。当然还有别的方式致使非头生子独身不娶:比如错过婚姻机会、不知不觉中适应了独身生活而"过了"结婚年龄,等等,而这一切都离不开家庭的合谋,因为家庭总是有意无意地倾向于把这位"不领工资的帮佣"留在家里,至少也要留上一段时间。进城谋生或去美洲寻求出路者,以及留在家里者,都提供了

他们的劳动力，既不增加家庭的负担又不动用地产，以不同的方式为捍卫财产作出了贡献。（非头生子原则上终身享有其财产份额；如果他终生不娶，其财产份额在其死后归继承人所有。）

因此，如果可以这样说的话，非头生子是一个使"家庭"——集体实体和经济单位、由其经济单位定义的集体实体——受到百般保护的系统之结构的，亦即受社会指定故而是屈从的受害者。由于从小受到灌输而在传统价值以及兄弟间任务和权力习惯分配上表现出来的信从，加之对家产、住宅、土地、家庭，尤其是对长子子女的依附，促使许许多多非头生子倾向于接受这种生活，而这种生活，借用勒普莱精彩的功能主义表述，"带来了独身的平静和家庭的欢乐"。由于一切都促使非头生子对他们有充分理由认为是属于他们的家庭和家产进行投资乃至过度投资，留在家里的非头生子体现了（从"家庭"，亦即从系统的角度看）帮佣的理想界限；这样的帮佣，往往被视作"家庭成员"，其私生活为雇主的家庭生活所蔓及，故他们有意无意地受到鼓励，将很大一部分时间和私人感情投入其假借的家庭，特别是孩子身上，而且往往放弃结婚，参与家庭生活，借以换取经济和感情安全。

> 据说，在长子无后，或未留下孩子便死去的情况下，人们往往要求一个一直独身的非头生子结婚成家，以确保家族后继有人。非头生子与长子的遗孀结婚，继承长子的遗产（levirat），这种情况虽说不是一种定制，但也比较多见。1914-1918年大战结束后，此类婚姻屡见不鲜："事情都有个安排。一般来说，为家族利益，为孩子计，父母都促成此事。做弟弟的也接受这种婚姻。大家都不感情用事"（A. B）。

隐蔽的，确切说是被否认的剥削形式，特别是其有效性部分地获自亲属关系之特定逻辑，也就是说获自经验以及责任和感情用语的剥削形式，必须根据它们的基本含糊性加以把握：被除魔的观注把亲属关系直接归纳为其"客观"真实，这种观注与效法勒普莱，只考虑对关系的主观的亦即受蒙蔽的表象一样，都是虚假的；对剥削关系之"客观"真实的不识是这一关系的组成部分，因为这一关系只有在不被认识的情况下才能变成现实。夫妻之间或尊亲属和卑亲属之间的交换经济，只能在否认和升华中被体验和被表达，故它倾向于充当一切温和的（父道主义）剥削形式的模型；这种交换经济非但不能归约为生产手段拥有者和劳动力出卖者的"客观"关系的理论模型，而且还使人发现，这一关系本身的"客观"真实性不会那么难以获得和让人接受，如果它在所有情况下都是与劳动的主观关系的实质，包括各种各样对经济活动本身的投入、该活动所提供的物质和象征报酬、与职业和职业关系联系在一起的特殊赌注，以及在许多情况下对企业或企业主的依附。

我们明白，就结构和感情的关系进行提问是多么人为或多么不着边际：个人，甚至家庭可以只承认最可公开承认的标准，比如女孩的贞操、健康和美貌，男孩的尊严和劳动热情，但不会因此而不去识别为这些标准所掩盖的实际相关标准，亦即财产的价值和结婚补偿赠资的总额。系统之所以能在绝大多数情况下按照从系统的运作角度看最不相关的标准起作用，首先是因为家庭教育倾向于确保从系统的观点看最为基本的标准和行为人眼里最为重要的特征密切相关：如同大户人家的长子比其他任何人都看重造就"诚实人"和"好农民"的品德，"大族的女继承人"或"品行端庄的小女儿"不屑于小户人家女孩的轻浮。其次

因为从小接受的、为全部社会经验所强化的教育倾向于强加一些感知和评价图式,亦即偏好,此类图式应用于各种对象,尤其是潜在的配偶,并且超越任何特定的经济或社会计算,倾向于排斥门户不当的婚姻:被社会认可的、因而有成功把握的爱情不过是对自身社会命运的爱,它通过一种自由选择之看似偶然和任意的途径,使由社会预定的伴侣结合在一起。在那些始终属于例外的异常情况下,权力得以显示,以专门压制个人感情,但人们不应该因此而忘记另一些情况:在这些情况下,规范可能是不言自明的,因为行为人的潜在行为倾向客观上适应于客观结构,而由于这种自发的"适配",任何遵守规范的要求均可省去。

提供情况的当地人是因为他们具有特殊的洞察力而被选中的,又在提问的引导下显示出了这种洞察力;他们的原话,以及相关的分析用语,大概不会把我们引入歧途。在此,以及在其他情况下,行为人所服从的,主要是感情的冲动或责任的命令,而不是利益计算,即使他们这样做也符合他们之伦理和感情倾向据以生存的约束及要求系统经济学。亲属之间的交换经济学之被否认的真实性仅在出现危机时才得以公开表达,因为危机最终恰恰暴露出被慷慨而盲目的感情所不断压制或升华的计算。这种客观的(或客观主义的)真实性依然是一种部分真实,其真实程度与对一般交换的着魔体验并无不同。为了克服该系统的特殊矛盾,更确切地说,为了克服任何婚姻对家产和通过家产对家族构成的威胁(因为给予非头生子的结婚补偿有可能导致家产分割,而赋予长子以特权正是为了避免这种情况发生),人们采取了种种行动,这些行动并不像为描述它们而必然使用的语言要人们相信的那样,属于司法想像所虚构的旨在躲避法律的程序,也不像击剑或下棋时的"招数",属于经过巧妙计算的策略。为克服由那些并非自动地相容的要求系统所产生的实际矛

盾，诸不同行为人根据自己在等级体系中的位置、在家庭中的地位及他们的性别，提供了从现象上看相去甚远的解决办法，如限制生育、非头生子移居他乡或独身不娶，等等，而这些解决办法的根由恰恰包含在习性之中，因为习性是它要再生产的结构的产物，更确切地说，因为习性导致对既定秩序和该秩序的保护人即长辈的命令的服从。婚姻策略与财产继承策略、生殖策略，甚至教育策略，也就是说，与任何集团为把权力和世袭特权传给下一代并使之得到维持或增加而采取的全部生物学、文化和社会再生产策略密不可分，故它们的原则既不是计算理性，也不是经济必要性的机械决定，而是由生存条件灌输的潜在行为倾向，一种社会地构成的本能，在这种本能的驱使下，人们把一种特殊经济形式的客观上可计算的要求当作义务之不可避免的必然或感情之不可抗拒的呼唤，并付之于实施。

第二章　亲属关系的社会用途

"除了典则化的惯例所提供的一般答案，还有风俗习惯、被认可的价值这部必读课本构成的惰性知识。在此之上，是创造，而这一层次是贤人(amusnaw)的领地，因为贤人不仅能实施公认的典则，而且能对它进行调适、修改、甚至革新。"

穆卢德·马迈里，《关于卡比利亚口头诗歌的对话》。

与平行堂姐妹(bent âamm，叔伯的女儿)结婚，作为合法的准近亲婚姻①，只有从人种学传统的分类学观点看，才"显得是一种耻辱②"(克洛德·列维-斯特劳斯语)：这种婚姻使外婚制(exogamie)概念成为疑问，而外婚制是相异世系再生产的条件，也是后续单位承袭和鉴别之条件；平行堂亲婚既是对单一嫡亲集团理论的可怕藐视，也是对姻亲关系理论的严重挑战，按姻亲关系理论，婚姻被视为用一个女子换取另一个女子，也就是说，婚姻是出于交换的需要，这就意味着近亲通婚是一种忌讳。外婚制规则对

① 本文对最早由另一篇文章详尽阐述的资料中的某些内容作了新的分析，这另一篇文章与阿卜杜勒-马利克·赛义德合写，收入约翰·佩里斯蒂亚尼编《地中海地区家庭结构》(剑桥大学出版社，1972年)。

② 参阅C.列维-斯特劳斯，《亲属关系问题》，收入J.贝尔克编《亲属关系体系——关于伊斯兰社会的跨学科对话录》，巴黎，高等实验学校，1959年，第13-14页。

嫡亲集团和姻亲集团作出了明确区分，从本质上讲两者不可能吻合，世系也就得到了明确的规定，因为权力、特权和义务要么在母系内传承，要么在父系内传承，而内婚制(endogamie)所产生的后果是抹掉了世系之间的区分：只要一个系统实际建立在堂亲婚之上，那么相关的个人就能通过其父，同时也通过其母与祖父联系在一起。但另一方面，由于决定把堂姐妹这个准姐妹留在世系之内，集团就放弃了迎娶外来女子从而缔结姻亲的机会。故此，人们就不禁要问，是否只需要把这种婚姻视为确认规则的例外(或"畸变")，抑或只消修改产生这种婚姻的感知范畴，给它留一个位置，亦即一个名称；或者相反，是否必须彻底怀疑产生这一不可想像事物(impensable)的思维范畴。比如说，是否只需注意到，"婚姻偏好"这一概念适用于存在着实行外婚制的集团、并对平行堂亲和交叉表亲有严格区分的社会，而不适用于一个不存在实行外婚制的集团的社会就够了？或者，是否应该更进一步，从这一例外中找出一个理由，根据这个理由，我们不但能质疑"规定"或"偏好"这类概念本身，以及从更广泛的意义上讲，质疑规则和受规则支配的行为(当从客观上符合规则和取决于对规则的服从这一双重意义上理解)这类概念，而且可以质疑由系谱规定的集团概念——集团是其社会身分及界定标准都是固定不变和单义的实体，该实体赋予其每个成员以同样是明确的和一成不变的社会身分。

规定和规则用语的不适当性，在涉及堂亲婚姻时一目了然，以至于人们必然会想到罗德纳·尼德汉姆就这类用语的也许从未得到满足的条件所作的思考，这类用语不过是法律用语，而不是其他[③]。但是，这一就"规则"、"规定"或"偏好"这类如此常用

③ R.尼德汉姆，《对规定性堂亲婚的形式分析》，载《西南地区人类学杂志》，第14卷，1958年，第199-219页。

的概念之认识论地位所作的思考必然要触及它们所预设的实践理论(théorie de la pratique):人们能否把马利诺夫斯基说的"亲属关系代数学"视为——即便是不言明地——一种亲属关系实践和"实践"亲属关系理论,又不在暗中设定"亲属关系名称"和"亲属关系状态"之间有一种演绎关系?人们能否赋予这一关系以人类学意义,而又不设定亲属之间有规则的和合乎规则的关系是服从某些被认为像法规那样支配实践活动的规则之结果,尽管涂尔干非常审慎地称这些规则为"有关权利义务的"(jural)规则,而不是司法或法律规定[4]?最后,人们是否能把集团的系谱定义当作社会单位划分和行为人集团归属的惟一原则,从而不言而喻地设定,行为人的各个方面都是由其集团归属一成不变地规定的,而且,简言之,是集团规定了行为人及其利益,而不是行为人根据自身利益对一些集团作出规定?

新近的理论

平行堂亲婚的最新理论是弗雷德里克·巴塞的理论,以及罗伯特·墨菲和莱奥纳尔·凯思顿的理论。这两种理论虽然大相径庭,但它们有一个共同之处,即它们都引入了为结构主义理论所忽视或搁置的功能,不管是保护家族遗产这样的经济功能,还是

---

④ 关于将亲属关系名称或称谓体系同亲属关系状态联系在一起的演绎关系,参阅 A.R.拉德克利夫-布朗著《原始社会的结构与功能》,伦敦,1952 年,第 62 页,Fr.和 L.马南法译本,巴黎,子夜出版社,1968 年;《非洲亲属关系与婚姻体系》,1960 年,"导言",第 25 页;C.列维-斯特劳斯,《结构人类学》,巴黎,普隆出版社,第 46 页。关于 jural(有关权利义务的)一词,以及拉德克利夫-布朗对该词的使用,参阅 L.迪蒙著《两种社会人类学理论导言》,巴黎,穆东出版社,1971 年,第 41 页:"权利义务"关系是"形式上得到确切规定的关系,不管这种关系涉及人还是物"。

巩固家族整体化这样的政治功能[5]。我们看不出这些理论有什么理由不这样做，除非它们要把一种明显不能行使交换或结亲功能的婚姻弃于荒谬境地，而交叉表亲婚一般被认为具有这种功能[6]。巴塞强调族内婚"从根本上有助于"巩固最低限度的世系，并使之成为一个被纳入派系纷争的集团。相反，墨菲和凯思顿指责巴塞用"个体行为人有意追求的目标"，更确切说是用家族领袖有意雇用处在潜在分节点上的侄子并从中获利来解释制度，他们把这种婚姻与其"结构功能"联系起来，也就是说，这种婚姻促使"男系亲属的严重分裂，并通过族内婚，促成家族的孤立和自我封闭"。克洛德·列维-斯特劳斯完全有理由认为，这两种对立的见解完全是一回事：巴塞的理论把堂亲婚变成了加强家族统一、限制其分裂倾向的手段，而墨菲的理论则认为该婚姻体现了为寻求合入更大的单位而遵循的原则，而这些更大的单位，在非常情况下，包括了全体阿拉伯人，其依据是共有一个起源；实际上，这两种理论都承认，平行堂亲婚不能用纯粹的婚姻交换系统的逻辑来解释，故必然要参照经济或政治的外部功能[7]。

---

⑤ F.巴塞，《南库尔德斯坦的社会组织原则》，载《大学民族志博物馆会报》，第7期，奥斯陆，1953年；R.F.墨菲和L.凯思顿，《平行堂亲婚结构》，载《美国人类学者》，第61卷，1959年2月，第17-29页。

⑥ 大多数早期分析家都重复当地人的解释，认为内婚制作用是确保财产不出家门，以正当的理由强调了婚姻与财产继承之间的关系。对这一解释，墨菲和凯思顿提出了很正确的反对意见，认为古兰经法虽规定女子的财产份额只是男孩的一半，但此规定很少得到遵守，而且家庭总能寄希望于外来女子带来的遗产（H.格兰克维斯特，《一个巴勒斯坦村子的婚姻条件》，载《芬兰科学协会人文研究》，第3卷，1931；罗森菲尔德，《一个信奉伊斯兰教和基督教的阿拉伯村镇的婚姻统计结果分析》，载《国际民族志档案》，第48期，1957，第22-62页）。

⑦ 这两种理论有一个突出的共同点，即它们都接受了一种关于婚姻功能的无差别定义，从而将婚姻功能归结为对整个集团的功能。例如墨菲和凯思顿写道："多

让·居齐尼埃只是从这一证明中得出结论,通过构建来阐明已为所有观察者注意到的"模型"和实际做法的不一致,以及婚姻交换的外部功能——至少是经济功能——:"正是当地人的思考使我们找到了构建一个解释模型的途径。这一途径就是一个集团中根据弟兄二人之间的基本对立来缔结的婚姻:一个在族内结婚,以维持集团的整体性,另一个则在族外结婚,为集团带来姻亲关系。弟兄二人的这一对立同样出现在男系亲属集团的各个层面上;它以阿拉伯人思想所习惯的系谱语言表达了可按'偏序'(ordre partiel)图式描绘的取舍,在此图式中,数值 a 和 b 分别是 1/3 和 2/3。如果 a 是选择族内婚,b 就是选择族外婚;如果从根部开始顺沿二叉树形的分枝,处于系谱图最表层的 a 选择就是选择平行堂亲婚(占实例的 1/3)[8]。"人们可能认为此模型功不可没,因为它力图对统计数据作出阐明,在方法上也不同于传统的"优先婚"理论,后者仅满足于确认"规范"(或"规则")和实际做法之间的差别,并把这种差别归因于某些次要因

数有关堂亲婚的解释是一些从原因和动机着手作出的解释,从这些解释看,对习俗的理解,必须参照其个体倡导者的有意识目的。我们没有致力于解释习俗的起源,但我们把习俗作为一种事实上的已知数,努力分析其功能,亦即它在贝都因人(Bedouin)社会结构内的作用,结果发现,在阿拉伯社会中,平行堂亲婚促使男系单亲属世系严重分裂,同时通过内婚促成诸父系单位的融合"(F.墨非和 L.凯思顿,同前书,第 27 页)。根据婚姻策略的效果——比如墨非和凯思顿所说的分裂和融合效果,即使称之为"功能"也于事无补——解释婚姻策略,这并不比求助规则之有效性者更接近实际做法的真实性。认为平行堂亲婚具有一种分裂或融合功能,而不考虑对谁和为何,也不考虑其程度(应该予以估量)和条件,这无异于可笑地求助于目的因(causes finales),而不是去探究一个社会组织特有的经济和社会条件如何驱使人们寻求对一定类型的利益的满足,而这种寻求本身将导致产生一定类型的集体效应。

⑧ 让·居齐尼埃,《阿拉伯婚姻中的内婚和外婚》,载《人》,第二卷,第 2 期,1962 年 5-8 月,第 80-105 页。

素，例如人口因素[9]。但是，我们只需要对可以被视为平行堂亲婚的婚姻下一个多少有点严格的定义，就会多少偏离凑巧得出的百分比(36% = 1/3?)，正是这个百分比，加上与当地人的谈话，产生了"理论模型"，而人们一旦注意到这一点，就不难确信，模型之所以如此完美地合乎事实，不过是因为模型是通过适配来构建的，也就是说，是专为此事而造出来以解释某种统计学技巧的，而不是根据一种有关实际做法生成原则的理论来制作的。莱布尼茨说过，每张脸的曲线都有一个方程式。今天，我们总能找到一位数学家，以证明与第三个堂妹平行的两个堂姐妹互为平行堂亲。

不过，对系谱关系进行统计学分析至少有一个好处，即能显示系谱这一从来没有被当作分析对象的分析工具的最基本属性。人们一下子就看到了在内婚制集团(groupe endogame)概念亦即计算基础本身成为问题的情况下，对族内婚比率进行计算这一设想的奇特之处。

遵循克洛德·列维-斯特劳斯的见解，即"从结构的观点看，人们可以把与父亲的哥哥(弟弟)的女儿结婚等同于跟父亲的儿子的女儿结婚[10]"，让·居齐尼埃写道："相反，埃戈可以与叔(伯)父的孙女结婚，也可以同

⑨ "我们早就知道，而且K.昆施坦特尔及其小组的计算机模拟试验也证明，主张在某些类型的亲属之间实行通婚的社会仅在少数情况下没违反规范。生育力和生殖率、人口的性别平衡及年龄分布，从不具有必要的协调性和规则性，以致在规定的亲等内，无法保证每个人在结婚时都能找到合适的配偶，即使亲属关系一览表广为延伸，混淆了类型相同但远近往往不一的亲等——这致使'同宗'概念完全成了理论上的概念"(C.列维-斯特劳斯，《亲属关系的基本结构》，第二版前言，巴黎，穆东出版社，1968年，第17页)。

⑩ C.列维-斯特劳斯：《亲属关系问题》，见前述引文，第55页。

叔(伯)祖的女儿结婚。从结构的观点看,这两种婚姻,一种可比作与叔(伯)父的女儿结婚,另一种则与叔(伯)祖的孙女结婚相当"(让·居齐尼埃,见上述引文,第84页)。民族学家将称呼系统的逻辑性当作潜在行为倾向和实际做法的实践逻辑,并把这种唯名论同一种建立在抽象划分基础上的统计学形式主义结合在一起,这必然导致对系谱作出更改,这类更改在实践中相当于行为人为掩盖他们在婚姻问题上的实际做法和他们对婚姻的理想表象或正式描述之间的不一致[出于情况的需要,行为人能把叔(伯)父之女,而且可以把第二乃至第三亲等的堂姐妹,比如叔(伯)父的儿子的女儿、叔(伯)祖的女儿或叔(伯)祖的儿子的女儿,等等,归在平行堂姐妹的名下;我们还知道他们对亲属关系词汇所作的更改,比如把 āamm 用作敬词,以称呼所有年长的父系亲属]。按系谱层次,亦即按抽象"类别"的非现实相交来计算"内婚率",将导致通过二级抽象,把一些个人视为等同,这些个人虽然处于系谱树形的同一层次,但他们可能年龄差别悬殊,且他们的婚姻因此可能是在不同状况亦即不同的婚姻市场状况下缔结的;或者相反,把在系谱上分开的、但在时间上是同时的一些婚姻——比如一位男子可与其叔(伯)父同时结婚——当作相异的婚姻对待。

是否只需在理论上,也就是说根据其范围等同于集团记忆之范围的系谱进行抽象的划分?而我们知道,集团记忆本身的结构和范围取决于集团赋予其记忆所记住和遗忘的人的功能。

E.L.彼得[11] 从家系示意图上看到，贝都因人(Bedouins)求助于一种观念学表象，借以"原初地理解"他们之间现存的关系，他注意到这个示意图忽视了系谱上等同部分之间的实际力量对比，遗漏了妇女，而且把最基本的生态、人口和政治因素当作简单的"偶发事件"[12]。抑或应该借用行为人自己按照未必是系谱学的标准所作的划分？而此举可用来发现，对于某个人来说，只要"实践的"也就是说实践中可调动的后裔越多(潜在配偶也就越多)，且只要能够促使或强迫其在族内结婚的压力和紧迫性越大，此人就越有可能缔结一门被社会认作平行堂亲婚(bent âamm)的婚姻。当共有性被打破，且没有什么东西提醒人们注意和维持系谱关系时，在被实践把握的社会空间中，叔(伯)父的女儿并不比任何别的旁系堂姐妹(甚至旁系表姐妹)更亲近；相反，当两个堂(表)亲同属非常融洽的"一家人"，受一个长者管辖，生活在完全共有状况下时，在系谱空间中较远堂(表)姐妹实际上等同于叔(伯)父的女儿。那些提供情况的当地人一再强调，如今族内通婚的情况比过去少了，看来他们不过是为未分大

---

⑪ E.L.彼得，《关于克兰尼地区贝都因骆驼游牧民世仇的若干结构问题》，载《非洲》，第三十七卷，第3期，1967年7月，第261-282页。墨菲没有发表别的看法，但他注意到了系谱和对系谱的更改所具有的主要功能，是促进因平行堂亲婚而趋于分裂和自我封闭的社会单位的纵向整体化，但他没有从中得出应有的结论。

⑫ 事实上，受到最严格核查的系谱仍具有一些系统的缺陷：记忆力与集团赋予每个人的价值成正比，所以系谱更好地保存了男子(以及他们的婚姻状况)，特别是生有众多子嗣的男子，而女子的情况往往不如男子完整(当然，在世系内部通婚的女子除外)；与远婚相比，系谱较完整地纪录了近婚；系谱还较完整地记录了单一婚姻，而由同一个人缔结的完整婚姻系列(一夫多妻、离婚和丧偶后多次再婚)就有遗漏。一切都让人想到，一些完整的支系可能被提供情况的当地人所忽略，而当最后一个代表无子嗣而亡时尤其如此(这无疑支持了这样一种土著理论，这种理论把"出世"变成复活，而把没有子嗣的人变为某个无人会"想起"——如同呼唤亡灵——和复活的人)。

家族之衰败引起的错觉所蒙蔽罢了。

关系的功能与集团的基础

最有经验的观察者往往小心翼翼从平行堂亲优先婚概念过渡到"族内婚"概念，在这种模糊而又高雅的用语中寻找回避族内婚概念提出的、也是集团(groupe)这一太过熟悉的概念所包含的问题。但这样做还不够。首先需要弄清楚：一个集团可以仅用将其成员联系在一起的亲族关系来定义，故亲属关系被(不言明地)当作集团得以统一的必要和足够的条件，这一事实究竟暗含了什么？事实上，真正地提出亲族关系的功能问题，换一种更为直接的说法，即亲族关系的有用性问题，很快就清楚，人们所说的亲族关系的系谱学用途是专为正式的情境准备的，在正式情境中，亲族关系学的系谱用途是使社会世界秩序化和使该秩序合法化。因此，这样的用途不同于亲族关系的其他实践用途，而后者又是关系运用的一种特殊情况，民族学家所构建的亲族关系系谱图只是再现了社会结构的正式表象，此表象则是应用一个仅在某个方面，也就是说在某些情境和功能中起主导作用的结构化原则的产物。

亲族关系是人们制造出来并用它做某件事情的东西，指出这一点，并非只是像现行分类学要人们相信的那样，用"功能主义"解释取代"结构主义"解释；而是从根本上质疑隐性实践理论，该理论促使民族学传统"以对象或直觉的方式"(马克思语)，而不是从实践活动的角度把握亲族关系，而正是实践活动生产、再生产亲族关系，或按照必然是实践的功能去使用亲族关系。如果有关家庭的一切事物不为种种否认所掩盖，那就无须乎提醒人们注意，直系尊亲属和卑亲属之间的关系本身只是靠了一

种持续不断的养护工作才得以存在和继续，而且存在着一种代间物质和象征交换经济学。至于姻亲关系，只有当人们像民族学家制定系谱那样把这种关系作为既成事实记录下来时，才有可能忘记此关系是倾向于满足物质和象征利益并根据一定的经济和社会条件安排的策略的产物。

谈论族内婚，甚至出于追求精确这一可靠的愿望而判定族内婚的亲等，这样做就像存在着一个关于家族的纯系谱学定义似的，而每个成年男子，无论在系谱树上处于什么层次，都代表了一个潜在的、能按照具体的社会用途现实化的分节点。在时间上，在系谱空间中——在此抽象空间中，没有任何东西能阻止无穷尽的逆退——，人们把原点确定得越远，那么家族的边界就越是后移，系谱观念的同化力也就越强，但这会损害其区别性功效；相反，当人们拉近共同起源时，该区别性功效就增强。据此，人们对词语 ath(……的后代、……家的人)的使用就遵循一种位置逻辑，该逻辑完全类似于埃文思-普里特夏尔所描述的词语 cieng 的使用逻辑：根据场合、情境、对话人，亦即根据称呼的同化和区别功能，同一个人可自称是 Ath Abba 的成员，也就是"家"(akham)这个最小单位的一员，或者走另一个极端，称自己是 Ath Yahia 的成员，也就是说属于某个部落(āarch)亦即最大的集团。绝对相对主义赋予行为人以一种权力，使行为人能够毫无限制地改动自己的社会身分，或者通过改变其打算同化或排斥对手或合作者所属阶层的限界来更改他们的社会身分；这种绝对相对主义至少也有一个长处，即它摈弃了朴素实在论，而后者只知道把集团定义为一个受直接可见边界限定的群体。事实上，一个集团的结构(以及组成该集团的个人的社会身分)取决于产生该集团之构成和组织的功能。而这一点却被有些人所遗忘：这些人竭力摆脱系谱的抽象概念，把单直系卑属(descent

line)与本地卑属(local line)或同住单直系卑属(local descent line)——因居所一体性而能作为集团来集体行动的单直系卑属之一部分——对立起来[13]。空间距离的效应同样取决于社会关系的建立所谋求的功能:人们可以认为,一个合作人的潜在有用性会随距离增大而下降,但是,像在名望婚姻情况下,当象征利润因关系在相距越远的人之间建立而变得越大时,事情就不再是这样的了;同样,如果说居所一体性促进了集团的整合,那么,集团为了行使共同的功能而被调动,由此获得的统一性就有利于减小距离效应。总之,尽管从理论上可以认为有多少集团就有多少功能,但无论如何人们不可能因任何理由而求助于任何人,就像不可能为任何目的而效力于任何人一样。因此,为摆脱相对主义而又不陷入唯实论,人们可以肯定,鉴于因空间上邻近而实际可加利用的、并因其社会影响而又有用的合作人的场(champ)所具有的基本因素,每个行为人群体倾向于通过不懈的养护工作,在生活中维持一个特殊的实用关系网,这个关系网不但包括处于良好运转状态的全部系谱关系——我们称之为实践亲属(parenté pratique),还包括可因日常生活之需而予以调动的全部非系谱关系,在此被称作实践关系(relation pratique)。

正式的亲属关系是由系谱学礼仪规范定义的关系,这种关系合成一体,一成不变,而实践亲属关系是其界限和定义与使用该关系的人和场合一样多、且一样多变的关系。在实践中,这两种关系彼此分离,而婚姻谈判和婚礼仪式为人们提供了一个观察该分离之原因的极好机会。办成婚事的是实践亲属,而举办婚礼

[13] L.迪蒙,同前书,第122-123页。

的是正式亲属。在平常婚姻中，正式求亲(akht'ab)前的接触，以及最难公开承认的谈判——涉及正式观念所不屑理会的内容，例如婚姻的经济条件、妻子在夫家的地位、与婆婆的关系——，都留给那些最没有资格代表集团作出承诺、故其授权始终能被否认的人物，比如一个老妇，而最常见的是专司这类私下接触的人物，还有接生婆或某个常在村子间跑动的妇女。在相距甚远的集团进行的艰难谈判中，表明意图(assiwat' wawal)的任务则由一个有名望的男子来担任，该男子来自一个离求亲集团较远的不同居地，以致看上去处于中立地位，并能与一位就许婚集团而言几乎同样处于中立地位的人物(朋友或远亲、而不是近亲)共同行动：这样的受托人可以避免进行正式的活动，而是设法找到一个看似偶然的机会(偶然性包含了对意图、因而也是对算计的否认)，与"姑娘那边"的人不期而遇，并向他表明相关家庭的意愿。至于正式求亲，则由婚姻责任人中最不担责任的人——长子而非父亲，叔(伯)而非祖父，等等——提出，这位求亲人得由另一世系的亲属陪同，尤其是他的年纪如果尚轻的话。而男方派去从中说合的男子与当婚人的血缘关系应越来越近，威望也越来越高(比如，第一步是长子和舅舅，第二步是叔(伯)父和集团中的一位显要，之后这同一些人还将由几位来自家族和村里的显要乃至司祭陪同前往，下一次还要加上村里的苦修僧人，再下来是父亲出面，陪同是邻村甚至邻近部族的头面人物，等等)，他们向女方家庭在系谱和空间上相隔越来越远的男子提出请求(ah'allal)，让他们从中说合。到最后，应小伙子最亲最

有名望的亲属的请求，姑娘亲属中最远最有名望的亲属出面替他们向姑娘的父母说亲 最后，当着大多数男人的面，宣布请求被接受，而这一结果要由姑娘家受到请求的最有声望的亲属告知小伙子家最有声望的亲属，表示对求亲的支持。而随着谈判的深入和趋于成功，鉴于有用性的等级与系谱合法性的等级几乎恰恰相反，实践亲属让位于正式亲属，这首先是因为一上来就搬出因其系谱和社会地位而有可能过分牵连其委托人的亲属并没有什么好处，更何况与求亲人地位相关的暂时劣势往往因男方缔结一门低就婚姻而具有的结构优势结合在一起。

其次，人们不能要求随便什么人充当有可能遭到拒绝的求亲人这一角色，尤其是参与不那么光荣的、常常是艰难的、有时让双方丢面子的谈判（例如被称作 thajâalts 的做法，即出钱让要娶的姑娘的亲属向有决定权的亲属说情）。最后因为在谈判的有效阶段，为追求最大收益，人们必然要选择一些能人相助，这些人或精明能干，或对对方家庭有特殊的影响力，或与某位能左右最终决定的人物有良好的关系。那些实际“办成”婚事的人，到了正式阶段，自然只有各就各位，但这个位置并非取决于他们的有用性(utilité)，而是取决于他们在系谱中的位置，故而如戏剧行话所说，他们注定要“扮演配角(utilités)”，以衬托“主要角色”。

因此，概括地说，场面上的亲属关系（parenté de représentation）与实践亲属关系的对立，如同正式与非正式（包括半正式和不体面）对立；如同集体与个体对立；如同按照一种

神奇的或准法律的形式主义予以明确规则化的公开性与保持在不言明甚至隐蔽状态的私已性对立;如同能由一些因受集体的委托而可以互换的行为人来实施的集体仪式亦即无主体的实践,与旨在满足一个行为人或一群行为人的实际利益的策略对立。诸抽象单位是简单的理论划分的产物,就像这里涉及的单直系卑属(或其他场合的年龄段),它们具有各种各样的功能,也就是不具有任何特殊的功能,在实践中它们仅仅是通过和为了亲属关系的最正式用途而存在:场面亲属关系不过是集团对自身的表象,是集团按其自身的表象来行动从而给予自身的几乎是戏剧性的表象。与之相对,实践集团仅仅是通过和为了实践功能而存在,是为了承担实践功能而被实际调动起来的,而且它们之所以能继续存在,也只是因为它们被使用并受到一系列养护(包括它们使之成为可能的婚姻交易)而处于良好运转状态,且它们的基础是共同的潜在行为倾向(习性)和利益,比如物质和象征财产的不可分性。

与处于系谱树同一层次(任何一个层次)的同一直系尊亲属的相同关系,有时可用来定义一个正式的个体群,这个正式的个体群构成一个实践集团,这是因为在这种情况下,以系谱为基础的划分掩盖了建立在其他原则——环境(近邻)、经济(财产不可分)和政治——之上的单位。共同的起源越近,社会单位越小,系谱标准的描述价值就越高,但这并不一定意味着它的统一效能会相应地增加:我们将会看到,最密切的系谱关系——兄弟关系,事实上也是张力最大的所在,惟有通过无时无刻的努力才能维持连带关系。总之,单纯的系谱关系预先绝无可能完全决定由其联系在一起的个人间关系。实践亲属关系的规模取决于正式单位的成员是否有能力克服不可分生产和消费单位内部的利益竞争所产生的张力,取决于他们是否有能力维持实践关系,而

这种实践关系必须符合任何作为一体化集团进行思考的集团对实践关系的正式表象,故取决于他们是否有能力积聚实践关系带来的好处,以及社会对实践活动的认可所带来的象征利润,当然,这里的实践活动必须符合实践活动的正式表象,亦即符合亲属关系的社会理想。

行为人力求按规则办事并按自己的需要解释规则,而他们为此所采取的一切策略都在提醒我们,种种表象,特别是亲属关系的分类,具有一种虽说是纯象征的、但仍不失为实在的功效。作为认识和构建社会世界的工具,亲属关系结构行使了一种政治功能(犹如宗教或其他任何形式的正式表象)。称呼和指称用语主要是被集体认可并证明是确凿和必然的亲属关系类别(catégories de parenté)——取其词源意义即集体和公开的指控(catégorie 源自希腊语 katègoreisthai,原义是公开指控,当众把某事归罪于某人):故此,它们包含了建立界限和构成集团的魔力,施展该魔力的途径是一些以言行事式(performatif)陈述(只须想一想像"她是你的妹妹"这一禁忌乱伦的惟一习惯表述之全部内涵),而此类陈述促成了集团,又具有集团之全部力量。

亲属关系类别的象征力在涉及专名时表现得最为明显;作为集中了一个有名望集团之全部象征资本的标志,专名是激烈竞争的赌注,因为占有这些系谱位置的标志(某某、某某的儿子,等等),可说是占有一种头衔,使你获得拥有集团财产的特权。给新生儿起一个有名望祖先的名字,这不仅仅是一种尽孝行为,而且在某种程度上是要让这个孩子长大了能"复活"祖先的威风,也就是说继承其职务和权力。(在此,如同在其他场合,力量和权力对比的现状支配着对过去的集体表象:这一处在竞争中的个人和集团间力量对比的象征投射更有助于强化这种力量对比,因为它使占优势者有权宣扬最适合于使其现在的利益合法

化的过去。)

人们往往避免给刚出生的孩子起一个还活着的亲属的名字,因为此举等于是这个亲属还没有死就要让他"复活",这对他是一种侮辱和蔑视,或者更严重,是对他的诅咒;而当共有状况(indivision)因财产正式分割而最终解除,或者由于迁居到城市里或移民到法国而造成家庭分裂时,尤当避免这种做法。父亲不能把自己的名字给儿子,而子取父名是因为父亲死时,儿子尚在"娘胎中"。但是,在这一方面,还是其他领域,耍滑弄巧之事也不少见。有人会改变孩子的原名,取一个因为其父或其祖父亡故而留出的名字(最初的名字留作私人用途,母亲和家庭中的女性继续使用之)。而且,同一个名字有时用于几个孩子,只是形式略有不同,或有所增减(Mohand Ourabah 取代 Rabah,或者相反),或稍作改变(Beza 取代 Mohand Ameziane、Hamimi 或 Dahmane 取代 Ahmed)。同样,人们虽然避免给孩子取自己的兄长的名字,但有些非常接近同一个名字或由该名字派生而出的名字组合则备受青睐(例如:Ahcene 和 Elhocine、Ahmed 和 Mohamed、Meziane 和 Moqrane 等等),而其中一个是一位祖先的名字时更是如此。

最显赫的名字,如同最肥沃的土地,是有规则竞争的对象,而获取最看好的名字(因为该名字能始终显示与闻名于集团和集团外的祖先的系谱关系)的"权利",是按照一种等级制度来分配的,此等级制度类似于人们决定复仇时的荣誉责任或土地遗产出售时对该土地

所享权利所遵循的等级制度：因此，名字按直接父系传承，父亲不能把自己的叔(伯)父或兄弟[孩子的叔(伯)父]的名字用于孩子，如果他们留下的孩子已经结婚，也就是说能够拿他们父亲的名字给自己的儿子或孙子使用。在此，如同在其他场合，我们不会被简便的规范或规定用语(必须、不得……等等)所蒙蔽：人们看到，一个弟弟利用有利的力量对比，把一位已故兄长的名字给了自己的孩子，这位兄长很有声望，去世时留下几个年幼的孩子，而这些孩子后来不惜造成混乱也要夺回这个名字，因为他们认为自己是该名字的合法持有者，名字之争攸关名誉。而当几个兄弟为使自己的孩子重获祖父的名字时，竞争尤为明显：为了不使一个名字闲置不用，故要求人们将这个名字赐予名人死后出生的第一男孩，但长兄可以推迟这样做，以便将此名字给他的一个孙子，而不是把它留给他的一个弟弟的儿子，这样就跳过了一个系谱层次。相反，如果没有任何男性后裔，一个名字就有可能后继无人，此时“复活”该名字的责任就首先落在了旁系亲属身上，再下来范围扩大到整个集团，后者由此表明，它的整体性及其大量男丁使其有能力继承所有直系尊亲属的名字，而且能弥补其他方面出现的问题[14]。

亲属关系范畴建立起了一种现实。人们通常称为“循规遵俗”(conformisme)的东西是一种现实感(如果愿意，也可以说是

---

[14] 因此，与叔(伯)父的女儿结婚，其功能之一是当叔(伯)父无子嗣而亡时，能使其女儿不让其父的名字消失。

涂尔干所说的"合乎逻辑的循规遵俗"效应)。一种以整个集团为依凭的正式真实,具有被集体所承认的事物所具有的客观性,而这一正式真实的存在规定了一种特殊的、与符合正式(officiel)联系在一起的利益。平行堂亲婚具有理想的全部实在性。如果过于认真地对待当地人的话语,人们有可能把正式真实当作实践的规范;如果不予以相信,那就有可能低估正式之特殊效能,拒绝理解那些二次策略,表面上遵守规则,以掩盖策略和利益,以求确保符合规则所带来的利润⑮。

亲属关系分类学是社会世界的结构化原则,因此始终具有一种政治功能。该分类学的真正地位,在男人和女人对相同的系谱关系场的不同作用中,尤其在他们对系谱上模棱两可的亲属关系(这种情况因婚姻圈狭窄而较为多见)的不同"解读"和"使用"中看得最为清楚。只要系谱上的关系含糊不清,人们始终可以强调联系,从而把最远的亲属关系拉近或者向其靠拢,也可以突出分离因素,从而疏远最近的亲属关系。对于此类更改,如果借口它们骗不了任何人而视其为虚假,那就未免有些天真,因为它们关系到集团实际界限的确定,而通过这样的更改,人们可根据需要把要拉人或排挤的人划进或划出集团界限。看一下词语 khal(从狭义上理解,指母亲的兄弟)的用途,我们便能对这类技巧有一个了解:该词出于一位伊斯兰教隐士之口,称呼一个在俗的普通农民,是表达区别,是在不失礼貌的情况下表示两者之间没有任何合法的亲属关系;相反,在农民之间,这一称呼援

---

⑮ 故此,婚姻谈判和伴随着婚礼的、其次要功能在于通过其多少有点隆重的场面昭示婚姻的社会意义的仪式活动(一般说来,结亲家庭在社会等级体系中地位越高,在系谱空间中越是疏远,仪式就越隆重)这类看似最仪式化的行为,都是展示某些策略的机会,这些策略旨在利用一种从来就不是单义的关系之客观意义,或是接受不可避免的事,遵守礼节,一丝不苟,或是用婚庆仪式掩盖婚姻的客观意义

引了一种很远的和假设的姻亲关系，显示出建立最低限度亲密关系的意愿。

在有的第二亲等父系平行堂兄弟关系中，其中一个（或者在两弟兄的儿子互娶对方妹妹这种情况下就是两个）本身就是平行堂亲婚所生，而当民族学家把这种第二亲等父系平行堂亲关系等同于平行堂亲婚时，就意味着他接受了正式解读。在一切公开的、正式的情境中——概言之，在所有攸关名誉的关系中，一位注重声誉者同另一位谈论的场合——男性解读，也就是支配性解读，都不可避免，而这种解读所看重的是一种多面关系之最高贵、最值得公开于众的方面：它把需要予以定位的每个人同其父系尊亲属联系起来，再通过这些父系尊亲属同每个人所共有的父系尊亲属联系在一起。它压制另一个有时更为直接、常常更为适用的可能线路，即由妇女建立起来的线路：故此，按系谱规则，人们认为，祖贝尔的妻子阿尔贾是他父亲的叔（伯）父的儿子的女儿，或是他父亲的兄弟的女儿的女儿，而不是他母亲的兄弟的女儿——尽管这一关系实际上是这桩婚姻的起源（例1）；还可以引用另一个借自同一系谱的例子：据系谱规定，应把凯杜贾看作是其丈夫艾哈迈德的父亲的叔（伯）父的儿子的女儿，而不应视其为一个交叉表（姐）妹（父亲的姐妹的女儿）——尽管对她来说，两者完全一样（例2）。异端解读重视由女性建立起来的被排除在正式话语之外的关系，但这种解读专用于私己场合，要不就用于巫术，后者侮辱性地指称被施予巫术的男子为“他妈的儿子”：女人对其他女人谈论一个女人的亲属关系时，由女性建立的亲属关系用语被自然而然地接受，除此之外，这种用语还用于最私秘的家庭生活领域，也就是一位女性同她父亲和弟兄，或同丈夫和儿子，必要时同丈夫的弟弟的交谈，其价值在于显示交谈人有一个和睦的集团。

例 1　　　　例 2

但是，解读的多样性自有其客观依据，即仅在系谱上相同的婚姻会具有不同的、甚至相反的意义和功能，这是因为产生这些婚姻的策略不同，而要重新理解这些策略，就只有重建两个相关集团的完整的交换体系，以及这些关系建立时所处的特定时间状况。一旦不再拘泥于婚姻的系谱属性，而是关注策略以及使策略成为可能和必要的客观条件，也就是说关注客观条件所发挥的个体和集体功能，人们就必然发现，两桩平行的堂亲婚可能毫无共同之处，这要看这两桩婚事是在共同的祖父在世时由他缔结（征得两个父亲的同意或"跳过他们"），还是在弟兄间直接取得一致情况下缔结的；在后一种情况下，要看婚约缔结时未来的夫妇尚未成年，还是已到结婚年纪（且不说姑娘已经超过结婚年龄这种情况）；要看两弟兄是分开劳动和生活，还是保持了经营权（土地、牲畜和其他财产）和家庭经济的完全共有（"吃在一个锅里"），且不说仅表面上共有这种情况；要看是兄长（dadda）把自己的女儿许配给弟弟的孩子还是接纳其弟弟的女儿为媳——年龄差别、特别是排行大小可与社会地位和名誉大小相

协调;要看嫁出自己的女儿者有男性继承人,还是没有子嗣者(amengur);还要看缔结婚约时两弟兄都在世还是仅其中一个活着,确切说要看活着的是男孩的父亲,亦即他为自己儿子找的女孩的指定保护人(尤其当女孩没有成年兄弟时),还是能利用自己的支配地位招赘的女孩父亲。而且,如同为了增加这种婚姻的歧义性,家族里最贫穷支系的一位男子甘愿牺牲自己,充当“遮羞布”,保护某个品行可疑或相貌丑陋的女孩,此类事情并不少见;这样一位男子热心于承担对其叔(伯)父女儿的荣誉责任,甚至行使他的家族男性成员“权力”,对此热心之举的赞扬不难做到,也有必要,而且令人称道[16]。

> 在实践中,只有在不可抗力情况下,比如无子嗣者的女儿这种情况,平行堂亲婚才有绝对必要。在这种情况下,利益和义务不可分割:无子嗣者的弟兄及其子女不仅要继承其土地和房屋,而且必须履行对其女儿的义务(尤其是守寡或遭休弃时);此外,由于与外来人(awrith)结婚会使集团的荣誉乃至财产受到威胁,所以平行堂亲婚又是排除这种威胁的惟一办法。当女孩找不到丈夫,或者至少找不到一个门当户对的丈夫时,平行堂亲婚就不可避免。“有女不嫁,当受其辱。”兄弟关系不允许人们拒绝将其女儿许配给兄弟的儿子,如果兄弟,特别是哥哥为其儿子求亲的话;在求亲者同时

---

[16] 对于一个不给嫁不出去的女人和娶不到妻子的男人以任何社会地位(鳏夫势必急于再娶)的集团来说,生理和精神缺陷是一个大难题,更何况这类缺陷是通过神话-仪式范畴被感知和解释的;不难设想,在妻子因为被认为会带来不幸而被休弃的世界里,娶一个左撇子、独眼、瘸腿、驼背(后者象征胎位不正)、或只是体弱消瘦(此类缺陷都是凶恶或不孕的先兆)的妻子所作出的牺牲有多大。

是许婚者，亦即是父亲的等同者又其代理人这种极端情况下，以及叔（伯）父向他人保证为其向自己的侄女求亲时，拒婚是难以想像的；再者，如果不通知自己的兄弟又不征求他们的意见就把女儿嫁出去，那就是对他们的大不敬，而兄弟所表达的不同意见——往往被用作拒婚的理由——，并不总是一种礼节性托词。有时候，父亲违背惯例（求亲者总是男方），尽量委婉地提出——尽管敢于做出这样越轨行为必有十分和睦融洽的弟兄关系作保证——要把女儿许配给他的侄子；而在这种情况下，利害的一致性变得更为重要，拒婚自然是不可想像的。因为名声的好坏是共同的，出阁晚的女子是一种威胁，所以不管怎么说，“在家丑外扬之前”，用象征利益的用语说，在一个无法把女儿投放婚姻市场的家庭的象征资本贬值之前消除这一威胁，对弟兄二人都有好处[17]。由此可见，即使在平行堂亲婚势在必行这类极端情况下，我们不用求助于伦理规范或法律规定，就能解释由一些策略产生的实际做法，而这些策略有意无意都倾向于满足一定类型的物质和象

[17] 但在这一方面，人们同样会达成各种妥协，当然也会采取各种策略。如果说在涉及土地的情况下，一个最有资格买进土地的亲属会感到有些稍远的亲属对其紧逼不舍，也想获得如此值得嘉许的购买所带来的物质和象征利润，或者在需要报复雪耻的情况下，当事人会感到有人准备代其实施报复并获取报复带来的荣誉，那么在婚姻问题上，情况就不尽相同，人们会施展各种手段，竭力回避：儿子会与父母串通，弃家出走，面对一位兄弟的求亲，父母便有了惟一可以让人接受的借口；如果不采取这种极端做法，那么迎娶被遗弃的女子的责任往往就落到了“穷亲戚”的身上，“穷亲戚”因为受各种义务的约束而必须履行一切义务。与平行堂姐妹（或者与父系的任何一位堂姐妹，不管有多远）结婚具有一种意识形态功能，而最好的证明，在这种情况下，便是人们可以利用对这一理想婚姻形式的赞美。

征利益。

当地人提供的情况缺乏条理，甚至互相矛盾，但都提醒我们注意，一桩婚姻决不能完全用系谱用语来定义，它会因为决定条件的不同而具有不同的、甚至相反的意义和功能；平行堂亲婚可以是最糟的婚姻，也可以是最好的婚姻，这要视其被看作是选择性还是强迫性婚姻而定，也就是说首先要看有关家庭在社会结构中所处的相对位置。它可以是最好的婚姻（“娶叔（伯）父的女儿，犹如口中含蜜，甜在心头”），而且，无论从神话角度看，还是从实际利益的满足这一方面讲——经济和社会耗费最小，商议、交易和物质及象征成本被压缩到最低程度——，都是最好的婚姻，同是又是最可靠的婚姻；而且，有人赞成近婚，反对远嫁远娶，就像赞成农民之间的交换，反对市场交易一样[18]。在万不得已情况下选择的平行堂亲婚，还可以是最糟糕的婚姻[“‘叔伯’结亲（azwaj el laâmum）让人觉得不是滋味；天哪，求求你了，别让我遭此不幸[19]”]，又可以是最不显赫的婚姻（“来的朋友都比你风光，你还是那样，无人知晓”）。总之，当地人提供的情况明显不一致，而这种不一致使我们注意到系谱上单义婚姻的实践

[18] “给人小麦，拿回大麦。”“把小麦给了长坏牙的。”“用你的泥土造出你的后代，即使你得不到一只炖锅，你也会有一口做古斯古斯的锅。”在能够收集到的对堂亲婚的褒奖言词中，下面一些尤具代表性：“她自己所求不多，婚礼也不用太破费。”“自己兄弟的女儿，怎么使唤都行，她决不会带来任何麻烦。再说，同兄弟的关系也会更加牢固，万事以手足之情为重，就像他们的父亲一直叮嘱的那样：‘不要听你们妻子的！’”“外来的女子会不把你放在眼里的；她不会敬重你的祖先，在她看来，她家里的人比你家里的人高贵。你叔叔的女儿就不会这样，她的祖父就是你的祖父，她决不会说‘该死的老爷子！’。”“你叔父的女儿决不会抛弃你。你没有茶，她决不会问你要；跟着你就是饿死，她也会忍着，决无半句怨言。”

[19] A.阿诺托，《朱朱拉地区的卡比利亚民间诗歌》，巴黎，帝国印刷局，1867年，第475页。

歧义性，以及这一歧义性和单义性组合所促成的实践及其产物之客观意义的运用。

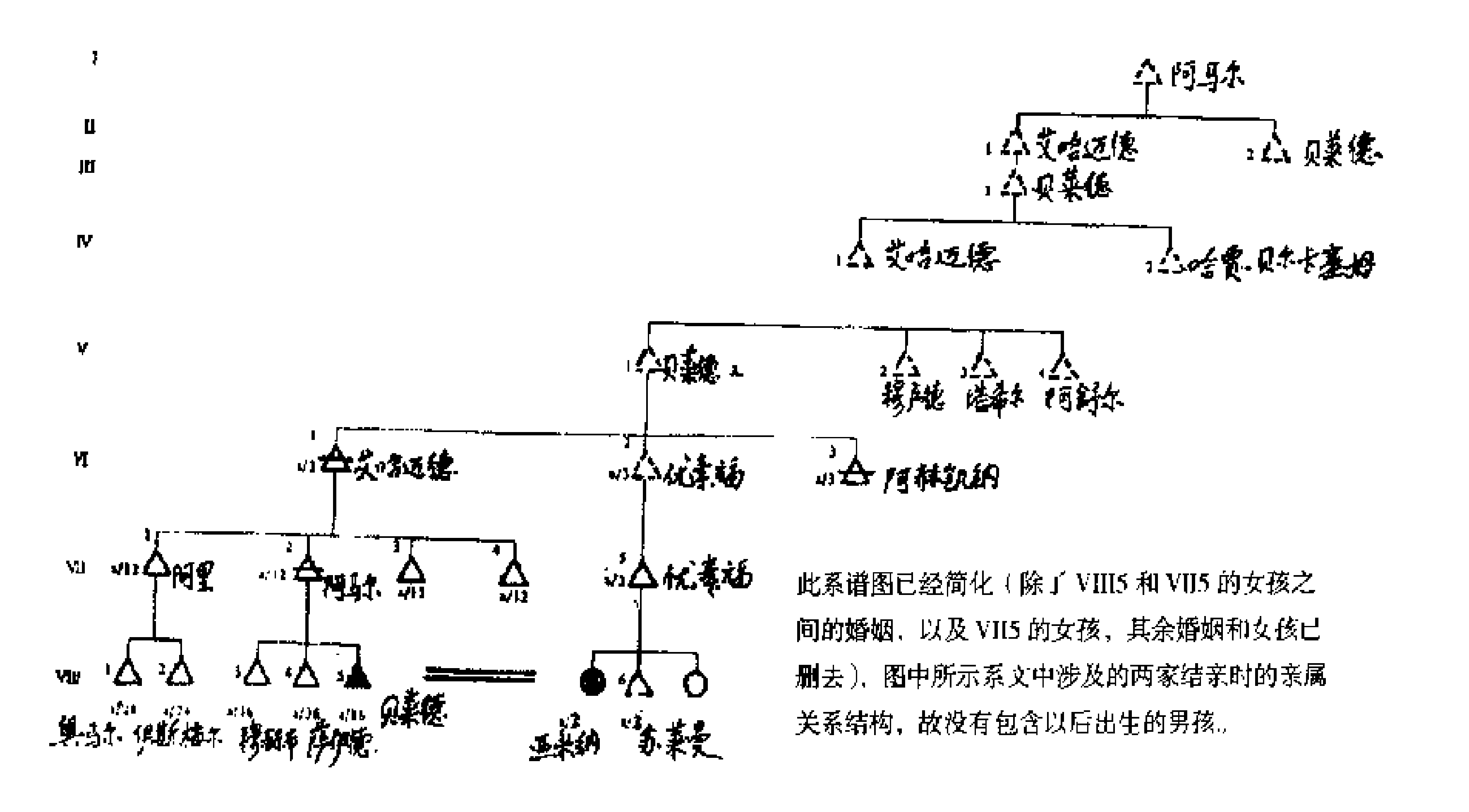
仅看一例，我们便能了解在类别平行堂亲之系谱关系掩盖下的经济和象征不平等，以及受这一关系的合法性保护的特定政治策略。夫妇二人同属于“贝莱德家族”，它无论在规模上（有十来个处于劳动年龄的男子和四十来口人）还是在经济资本上，都是个大族。由于财产共有从来只是不被承认的财产分有，所以，造成潜在的“继承份额”和各不同世系的“贡献”彼此分离的不平等性非常明显：故此，小伙子所属的艾哈迈德卑属系拥有的丁男数远远多于姑娘所在的优素福系，后者相应地拥有更多的土地。丁男财富被视为生产力，故有不断增加的希望，只要善于使用这一资本，它就会相应地带来一系列利益，其中最重要者是管理家族内外事务的权力，人说“一窝男人强过一窝牛”。该世系的优势地位表现在两个方面，一是它知道而且能够继承家族远祖的名字，二是它的成员中有阿赫凯纳和艾哈迈德，前者在一切重大对外活动即冲突或典礼中代表集团，后者是“智者”，从事调解，提出忠告，确保集团的统一。姑娘的父亲优素福则完全被排除在权力之外，这并非因为他同其叔父、伯父（阿赫凯纳和艾哈迈德）的年龄差别——艾哈迈德的儿子们比他年轻得多，但照样参与决策——，而主要是因为他自己主动退出了男子之间的竞争，不分担任何特别的责任，甚至在一定程度上放弃了农活（作为独子，而且是“寡妇的儿子”，他被视为世系的惟一希望，受到周围一大群婆婆

妈妈的疼爱,家里人不让他与其他孩子一起玩耍劳动,把他送进学堂,他一生都远离社会:先是从军入伍,之后去国外当农业工人,家里吃饭的人少,分得的遗产比较可观,凭着这样的有利地位,回到老家后,就专门做些监督、园林和看管方面的活,做些最不用动脑子、责任性最小,亦即男人活中最不具男子气的活)。这些因素都在考虑之列,否则就无法理解贝莱德婚姻的内在和外在政治功能。贝莱德是奥马尔最小的儿子,奥马尔本人是优素福的伯父艾哈迈德的儿子。贝莱德娶的是这个优素福的女儿亚米纳,即他的类别平行堂姐(妹)(父亲的叔父的儿子的女儿):这桩婚事是掌权人,即智者艾哈迈德和外交家阿赫凯纳按惯例缔结的,没有征求优素福的意见,优素福的妻子反对这门利润不大的亲事,但无济于事;然而,通过这桩婚事,占优势的世系密切了与拥有大量土地的世系的关系,从而加强了自身的地位,且又不损害它在外人眼里的声望,因为家庭的权力结构从不公开。因此,这桩婚事的全部真实性在于它的双重真实性。一个大族,一心要显示其内部统一,缔结了一门最适合于加强其统一和证明其忠于最神圣的祖先传统的婚事,亦即该家族的一桩平行堂亲婚;在看到一桩堂亲婚的正式形象的同时,人也了解到了一门亲事的客观真实性,这门亲事认可了两个社会单位的强迫联姻。这两个社会单位荣辱同受,消极地互相依附,亦即它们有着相当紧密的系谱关系,以至于不得不把它们的互补性财产结合在一起。这种共存并不会发生矛盾,即使在集团外的人看来也是如此,因为在这个互相了解的世界里,他们对情况相当熟

悉，决不会被做给他们看的种种表现所蒙骗。关于这种集体自欺的两面手法，我们可以举出无数例子。

一桩婚事的客观意义印记如此深刻，以至于没有给象征性更改留出余地，这样的情况并不存在。因此，人们所说的mechrut（“雇工”）婚姻，是指一个无子嗣男子把女儿许配给一个外来“继承人”（awrith），条件是该继承人必须入赘；这种婚姻只有在民间故事或民族志著作中才表现为这种买婿形式，即为获得生产力和再生产力而雇用一个女婿，而人们将这种婚姻视为买婿，是缘于机械地应用对世界的正式观注所遵循的原则[22]。不管是在什么地区，那些谈论此事的人有理由认为，这种在他们那里不为人所知的婚姻只存在于其他地方，因为即使对系谱和家史进行最仔细的考查，也找不到一个完全符合定义（“我把女儿许配给你，但你必须住到我家里来”）的例证。然而，人们同样有理由认为，每个家庭至少有一个这样的“继承人”，只是被“合伙人”或“养子”这一正式形象掩盖住了而已：awrith 这个词，即“继承人”，不就是一个正式委婉语，用来不失体面地称呼不好称呼的人，即一个在接纳他的家庭里只能被确定为他的妻子的丈

㉒ 法学家对母系亲属关系的残存（survivances）情有独钟，故对“继承人”（awrith）案例大感兴趣。此类案例被他们感知为——用他们的语言说——“成年男子的收养契约”（参阅：关于阿尔及利亚，G. H. 布斯凯，《古拉亚地区梅谢鲁特部落婚姻注释》，载《阿尔及利亚杂志》，1934 年 1-2 月，第 9-11 页，以及 L. 勒费弗尔，《卡比尔妇女状况研究》，阿尔及尔，卡尔博内尔出版社，1939 年；关于摩洛哥，G. 马尔西，《泽穆尔部落习惯法与婚姻》，载《阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥立法及判例杂志》，1930 年 7 月；《柏柏尔人习惯法与母系亲属关系残存》，载《非洲杂志》，第 85 期，1941 年，第 187-211 页；本达乌德上尉，《贝尼穆吉尔德部落的婚姻、劳动混合契约与成年人收养》，载摩洛哥《谢利夫地区立法、法理、判例杂志》，第 2 期，1935 年，第 34-40 页；蒂尔贝上尉，《伊杰兹拉纳部落的成年人收养》，同上，第 40 页，以及第 3 期，1935 年，第 41 页）。



此系谱图已经简化（除了VIII5和VII5的女孩之间的婚姻，以及VII5的女孩，其余婚姻和女孩已删去）。图中所示系文中涉及的两家结亲时的亲属关系结构，故没有包含以后出生的男孩。

夫的男子？注重名誉的人熟知惯例，自然会依靠其集团善意的合谋，竭力把一种婚姻关系改装成收养关系，因为这种婚姻关系以冷酷的契约形式体现了一切体面的婚姻形式的倒反，故无论对"继承人"（"他成了新娘"）还是对出于利害关系而把女儿嫁给这种无报酬雇工的父母，都是不名誉的。因此，当集团找不到体面的办法使无子嗣者不用为避免家庭"后继无人"而求助于这种极端做法时，它怎么会不热心地参与旨在掩饰其无能的、出于利害关系的谎言呢？

凡二次策略都旨在将有用关系转变为正式关系，致使事实上服从于其他原则的实际做法看似由系谱定义推断而出，故又达到了一个意外的目的，即它们所体现的实际做法像是证实了"注重仪式的"民族学家本能上对实际做法的表象。规则庇护无知，求助于规则能使人们省去物质的特别是象征性的成本和利润的会计学，而正是这种会计学包含了实际做法的理由及其存在的理由。

平常与非常

婚姻的缔结远不是遵循某种规范，在全部正式亲属关系内指定这个或那个负有义务的配偶，而是直接取决于实践亲属关系状况亦即可由女眷使用的女系关系和可由男眷使用的男系关系的状况，以及家族内部亦即由上一代缔结的婚姻结合在一起的、促使并允许人们开拓这个或那个关系场的世系之间的力量对比状况。

根据结合在一起的集团的客观特征（它们在社会等级体系中的位置、它们在空间中的远近，等等），以及婚礼本身的特征，特别是婚礼的隆重程度，人们可以区分出各种不同的婚姻。如

果承认婚姻的一个主要功能是再生产那些生产婚姻的社会关系，那我们马上就能理解，按上述标准区分的各种不同婚姻非常严格地符合使这些婚姻成为可能和由这些婚姻再生产的社会关系的特征。被公开命名并得到社会承认的正式亲属关系使正式婚姻成为可能和必要，正式婚姻则给正式亲属关系提供了在实践中作为集团采取行动、从而再次显示其团结的惟一机会，而这种团结与庆贺这种团结的场面一样隆重，也一样做作。平常婚姻(mariage ordinaire)则因其频繁而必然具有无标记事物(non-marqué)的不重要性和日常事物的平凡性，这种婚姻是在实践亲属关系中，也就是在不断被使用的、因而被活化以满足新的用途的关系场中筹划而成的。按照交换的一般法则，一个集团必须将其一部分再生产劳动用于正式关系的再生产，集团在社会等级体系中的位置越高，拥有的正式关系越多，该再生产劳动的份额就越可观：结果是贫苦人家无力支付隆重的仪式，便只有满足于由实践亲属关系确保的婚姻，而富人，也就是说拥有亲属关系最多者，则要求更高，也更多地顺应一切旨在维持象征资本的多少有点制度化的策略，其中最重要的策略无疑是与有名望的“外人“联姻。

在当地提供情况者的自发民族学所固有的内容中，最不易察觉的或许就是过于看重了非常婚姻(mariage extraordinaire)，而非常婚姻和平常婚姻的区别是一个肯定标记或否定标记的区别。除了民族学家常常听到好心的当地人提供的奇闻逸事(curiosa)，例如：交换婚(abdal，两个男子“互换”自己的妹妹)、“附加婚”(thirni，兄弟二人娶姐妹二人，即娶一个加一个；或者儿子娶父亲的第二任妻子的妹妹甚至女儿)，还有叔嫂婚，即“补偿”婚(thiririth，源自 err，意为“归还”或“再取”)的特例；当地人的讲述还侧重于极端情况：从神话角度看最完善的平行堂亲婚，以及

将两个部族或两个不同氏族头面人物联系在一起的、在政治上最完美的婚姻。

> 故此，民间故事这种具有教训功能的半仪式化话语，亦即道德化谚语或格言的寓言式解述，就专门偏重于有标记的和起标记作用的婚姻。首先是不同类型的堂亲婚，不管这类婚姻旨在保存政治遗产还是阻止一个世系的衰亡（例如独生女这种情况）。其次是最明显的不对称婚姻，比如灰林鸮与雄鹰之女的婚姻，就不失为就高婚姻的范例（无论从社会意义还是从神话意义上讲，高与低相对，如同白昼、光明、幸福、纯洁、名誉与黑夜、昏暗、不幸、污浊和耻辱相对），亦即一个处在社会等级低位的男子，一个外来"继承人"，与一个出身高贵的女子结婚；而在这一范例中，传统的援助关系因夫妇双方在社会和性别等级体系中的位置不协调而被颠倒。许亲者，在此是处于最高位者，必须去援助娶亲者，即此例中处于最低位者：雄鹰必须背负它的女婿灰林鸮，以免它在与小鹰们的竞赛中失败而遭羞辱；这种情景有违常理，正如谚语所说："嫁了女儿还赔上麦子。"

与这些正式表象不同，观察和统计的结果证明，在所有被观察的集团里，最常见的婚姻多半是由女眷搭桥、在实践亲属关系或实践关系圈内缔结的平常婚姻。实践亲属关系或实践关系促成平常婚姻，并因为平常婚姻而得到加强。

> 因此，举例来说，在小卡比利亚地区奥赫巴拉村的

一个大家族里，在 218 例男性婚姻中（以第一次婚姻计），34% 是与部族范围以外的家庭缔结的；仅 8% 是与在空间和社会关系上最疏远的集团缔结的，它们具有名望婚姻的全部特征：它们仅仅是一个家庭的行为，这个家庭意在通过独特的婚姻实践同其他世系区别开来；其他的远婚（26%）不过是要继续已经建立起来的关系（"女眷"或"舅父"关系，不断借婚丧喜事、为出远门者送行接风、甚至重大工程等机会来维持）。三分之二的婚姻（66%）在部族（由九个村子组成）圈内缔结：与对立氏族的联姻为数极少（4%），但因两集团历史上互相对立而始终具有某种政治意义（对老一代人尤其如此）；如果除去这样的婚姻，余者均在平常婚姻之列。在其他世系中缔结的婚姻占 17%，在实践关系范围内缔结的婚姻为 39%，剩下的仅 6% 婚姻是在世系内部缔结的，其中 4% 与平行堂姐妹结婚，2% 娶的是其他堂表姐妹（相关家庭中有三分之二已解除财产共有关系）[21]。

由来已久的经常性交换将一些家庭联系在一起，在这些家庭之间缔结的平常婚姻，如同一切历来如此的事物，一般没有什么可说的；就其功能而言，除了生物学意义上的再生产，剩下就

---

[21] 在一项近期研究之末，拉蒙·巴萨贾纳和阿里·赛义德（同前书，1974 年）发现，在阿特耶尼村镇，与平行堂姐妹或近亲男系卑亲属结婚的比率极低（分别为 2/610 和 6/610），而耐人寻味的是，与舅父的女儿或较近姻亲结婚的比率却比较高（分别为 14/610 和 58/610）。

是再生产能促成平常婚姻的社会关系了[22]。平常婚姻一般不举办隆重的仪式，它与由男人们在不同村子或部族之间，简单说就是在常用亲属关系之外缔结的、故总是通过隆重的仪式予以确认的非常婚姻的关系，如同日常生活中的交换与场面亲属所承担的不寻常场合的不寻常交换的关系。

凡非常婚姻都不让妇女插手。我们知道，堂亲婚在兄弟之间，或者在家庭的男人之间商定并得到家长认可，它仅仅在这一点上[23]有别于没有妇女参与就难以想像的平常婚姻。但远婚不同于堂亲婚，远婚被正式地视为政治婚姻：它是在常用亲属关系之外缔结，并要举行盛大仪式，调动众多集团，故其理由只能是政治理由，两个部族的"首领"为确保和平或结盟而联姻就是一个较为极端的例子[24]。从更为广泛的意义上讲，远婚是市场婚姻，而市场则是个中立所在，妇女被排除在外，家族、氏族和部族在此会合，且各方始终都保持警觉，不敢松懈。在市场上，远

---

[22] 一个颇能说明问题的证词是："刚有了第一个儿子，法蒂玛便一心想着替他物色未来的妻子；她尝试几种选择，一有机会就备加留心，在邻里中，在自己娘家，在村子里，在朋友处，在婚礼上，在朝圣时，在泉水边上，在国外，甚至在她要出席的悼念仪式上，她都要奔走活动；她的几个孩子都是这样成家的，顺顺当当，就像水到渠成似的"（亚米纳·阿伊特·阿马尔·乌·赛义德，1960年）。

[23] 如果把围绕纯男系卑亲属婚姻的神话式理想化（血统、纯真、内部等）和伦理颂扬（名誉、德行等）搁置一旁，人们并不觉得平常婚姻与平行堂亲婚有什么不同。比如说，与父亲的妹妹的女儿结婚，如同与平行堂妹结婚一样，被认为能保证女眷之间的融洽和对公婆（khal 和 khalt）的尊敬；而且代价也最小，因为相异集团之间的任何婚姻在提供给年轻妻子的地位和生活条件方面暗中引起的竞争所产生的张力，在此由于彼此关系亲密而失去了存在的理由。

[24] 这类非常婚姻摆脱了加于平常婚姻的约束和礼节（特别是它们没有"后续问题"）。除了战败集团（氏族或部落）许给战胜集团一名妇女，以及两集团为了表示没有胜败而交换妇女这类情况，还可能出现另一种情况：战胜集团许给对方一位妇女而不要任何回报，此时这桩婚姻所结合的不是两个豪门大族，而是战胜集团的一个小户人家和战败集团的一个名门望族。

婚由叫卖人“公布于世”，而其他的婚姻则不然，聚在一起的只是亲属，那些贵宾尊客均不在邀请之列。远婚视妇女为一种政治工具，一种抵押品，或一种交换货币，能带来象征利润。远婚是不惜大肆破费，公开和正式地、故而是合法地展示家庭象征资本的机会，也可说是表演家庭亲属关系以增加该资本的机会，它时时刻刻都遵循一个目标，即象征资本的积累（与一个脱离其集团、来村子里避难的外来人结婚会被人看不起，而与一个住得很远的外地人结婚则会带来声望，因为这能证明家族名气之大、远近闻名。同样，与“熟门熟路”的平常婚姻不同，政治婚姻不求一律，也忌讳重复，因为一旦习以为常，就会贬值）。因此，远婚基本上受男人支配，常常使新娘的父母发生冲突，因为做母亲的不怎么在意婚姻能提供什么象征利润，她更关心这种婚姻会给要过流放女（thaghribth 流放女、迷失在西边的女子）生活的女儿带来的不便[25]。只要能通过直接相关的家庭和世系把众多集团联系在一起，远婚就自始至终带有正式的性质，有关婚礼的一切安排都被严格地仪式化和变魔术似的定型化，这多半是因为所下的赌注太大，破裂的风险也太多太大，以致人们不能完全相信协调好的习性生成的有规则即席表演。

从未分家庭或实践亲属关系缔结的婚姻到非常婚姻，仪式行为的强度和隆重程度趋于增强。非常婚姻是理解何为完善礼节的机会，但在平常婚姻情况下，这种完美的礼节就被简化到最低限度。长辈的权威和男

---

[25] 女儿嫁到一个外乡，没有熟人（thamusni），更没有亲戚，连个远亲都没有，其母常常说，“远嫁等于发配”，“远婚就是发配婚”；远嫁的新娘唱道：“大山啊，请你为远嫁的人儿开开门。让她看看远方的故乡。异乡的土地是死亡之地。对男人和女人都一样。”

系卑亲属的连带责任组成了一个特定分市场，一个排除了一切竞相抬价和竞争的免税区(akham)，在此市场上缔结的婚姻与众不同，即它的成本远远低于非常婚姻的成本。在大多数情况下，这类婚姻势在必成；如若不然，只消家庭中的女眷从中婉转劝说便能促成。婚礼尽量从简，能省则省。首先是女家接待迎亲人员的费用(thaqufats)非常小；丈夫财产(douaire)的交付(imensi)仪式仅有结亲两家最重要的代表在场(约二十位男眷)；新娘(ladjaz)的随身行装仅限于三件长袍、二条头巾和一些小件物品[一双鞋、一件罩袍(haik)]；遗产总额根据女方父母要为女儿在市场购置的嫁妆(一条床垫、一个枕头、一只箱子，外加家庭手工制作的、由母亲传给女儿的被盖毯子)，经事先协商确定，交付时不举办隆重仪式，不张扬也不掩饰；至于婚礼开销，双方设法减少到最低程度，将婚礼定在古尔邦节，因为按传统，每逢此节要宰羊献祭，宰杀的羊正好满足婚宴需要，而被邀请的客人因过节而留在自己家里，不来出席婚礼而致歉者就有不少。平常婚姻受到古老的农家伦理的赞美(与"寡妇的女儿出嫁"这类超出社会所认可的界限的婚姻形成对照)，在各方面都不同于非常婚姻。

凡有志去远地物色一位妻子者，必须具备一些基本素质，即习惯于维持一些非同一般的关系，故必须具备应对的能力，特别是语言能力；还必须拥有一种大笔远交关系资本，这种关系需要破费，但只有这种关系才能提供可靠的信息和实现志向所不可或缺的中间人。总之，为了能够在必要时调动这一资本，少不了要进行

大量的长期投资。在此仅举一例:被请去充当说合人的信奉马拉布传统(maraboutique)的族长就会得到各种形式的回报:村上的祭司,特别是加入迎亲队伍(iqafafen)的更高级宗教人士,都穿由"当婚人"置办的新衣新鞋,并按惯例得到与其提供的帮助成比例的馈赠,逢宗教节日就有钱进账,遇收割季节便收到粮食;而那年古尔邦节送他的羊仅仅是补偿他蒙受的"屈辱",因为他登门游说的对象是一位在俗信徒(尽管很有地位,但"心中"没有古兰经知识),而且用自己的信仰和学问替婚姻祝福。协议缔结后,"保证"仪式(asarus,或 thimristh,即"定礼交付")相当于划归仪式(aâayam,即"选定",或 aâallam,即"标记",犹如最先耕好的土地的标记,更合适的说法是 amlak,即如土地的占有),具有婚礼的功能。男方带着礼品来到女家,礼品不但要送给新娘("定礼",一件贵重首饰,以及这天所有男子送的见面礼,thizri),还要送给女家的所有女眷;此外还送上粮食(粗麦粉、蜂蜜、黄油,等等)、牲畜,牲畜由客人宰杀享用,或作为送给新娘的资本。来的客人很多,家里的男子还像结婚那天一样,朝天鸣枪,显示他们的势力。从这一天到举办婚礼,其间的所有喜庆节日都是给未婚妻(thislith)送"份礼"的机会:相距甚远的大家族不会只满足于交换几盘羊肉古斯古斯;还得添上与结亲双方地位相称的礼物。姑娘定婚,亦即经由她收到的许多"股份","被许配"、"被划归"和"问候",但并不因此而被获得:

人们往往按自己意愿等待或让对方等待一段时间,且认为这样做攸关名誉。举行婚礼自然是两个集

团象征性较量的高潮，也是支出大笔费用的时刻。男家要给女家送去喜宴金(thaqufats)，即至少两担粗麦粉和半担面粉，充足的肉类(活畜)——人们知道吃不完——、蜂蜜(20升)、黄油(10升)。据说有一次婚礼，男家给女家送去一头牛犊、五只活羊和一副羊骨架肉(ameslukh)。迎亲队伍——确有其事——有四十名带枪男子，加之上了年纪而不便放枪的亲属和显要，一共五十名男人。过门这一天，新娘的随身嫁妆多达三十多件，还包括家族中其他女眷赠送的三十来件礼物。人们常常听说大家族之间不存在 chrut(女孩的父亲在允婚之前提出的条件)，这是因为家族地位本身保证了在别的地方得到明确规定的"条件"在成婚之日都被超出了。亡夫遗产的交付仪式则是两个集团真正较量的场合，在这一较量中，经济赌注也是象征资本的指数，故成了一种借口。要求获得一笔高额遗产以嫁女儿和支付一笔高额遗产为儿子娶妻，这在两种情况下都是在显示自身的名望和获取名望：双方都希望证明各自的"价值"，或是让别人知道识货的有名望人士是如何看重这样的联姻，或是大谈他们出高价以拥有地位相当的合伙者而如何使自己身价百倍的。经过一种被掉换的讨价还价，亦即在一般性讲价掩盖下的讨价还价，两集团达成默契，抬高遗产的总额，因为提高他们的产品在婚姻交换市场上的象征价值之无可争辩的指数，对双方都有好处。最受赞许的做法是女方的父亲在激烈的讨价还价之末，将所得到金额的一大部分归还对方。归还的部分越大，从中获得的荣誉就越大，这就像有的人用慷慨相让来结束交易，以期将如此公开和激

> 烈的讨价还价转变为荣誉交换；而这种讨价还价之所以如此公开和激烈，仅仅是因为在此过程中，荣誉之争和对象征利润最大化的追求隐藏着对物质利润最大化的追求[29]。

至于同平行堂姐妹的婚姻，在当地人的话语中，因而也就是在民族学话语中占有重要的位置，原因是它最完美地符合男女劳动分工，特别是符合男女在集团间关系中所起作用的神话-仪式表象。首先因为它最彻底地显示其拒绝承认仅就其本质而言的，也就是说不表现为嫡亲关系之简单重叠时的亲属关系：人们说，“女人总是不离不合”（人们知道，丈夫理论上被赋予休妻的自由，外来妻子只要不生产子嗣就始终处于准外人地位，孩子与舅父的关系具有两重性）。人们喜欢赞扬平行堂亲婚的特有作用，即出自这种婚姻的孩子（“出身正宗、血统纯正的孩子”）可通过父亲或母亲而归属于同一世系［“哪里有孩子的根，哪里就有孩子的舅父”（ichathel，ikhawel）］；或者，“其舅父也是其叔父”

㉙ 远婚产生于为联姻而精心筹划的策略，是一种短期和长期投资，人们旨在借助这种投资——主要是通过远婚带来的“舅父”的社会质量——达到保持或增加象征资本的目的：人们知道这种婚姻不能轻易废除，最久远最能带来名望的关系理应得到最有效的保护，以免轻率地使其破裂。当休妻在所难免时，人们往往想方设法避免浪费姻亲资本。人们会上门“恳求”被休妻子的父母，求他们送还女儿，同时数说丈夫年轻不懂事，卤莽，出言不逊，缺少责任心、年纪太轻，不知道姻亲关系的宝贵，或者推说休妻的话没有说上三遍，只是随口说了一次，而且没有旁人在场。离婚就变成了一般的关系失和（thutchh'a）。有人甚至会提议再举办一次婚礼（备有遗产和随身嫁妆）。如果休妻已成定局，“分手”的方式也有多种：婚姻越是重要、隆重，当初的“投入”越多，就越有必要维持与对方的关系，婚约的解除也越是不引人注目；男方不要求立即退还丈夫所赠遗产，但也不拒收（“无偿”休妻被视为一种极大侮辱），甚至可以等到女方改嫁再收回；人们避免在钱财问题上斤斤计较，同时避免让证人，特别是外人参与离婚事件的处理。

(khalu âammu)。人们还知道妻子是淫秽和耻辱有可能渗入世系的媒介(人说“羞辱来自姑娘”,而女婿有时被叫做“遮羞布”[27]),认为最好的妻子,或者说最不坏的妻子是来自男系亲属的女人,是平行堂姐妹,是最具男性气质的女子,而其极端的例子——父权制想像的不可能产物——,是从宙斯被劈开的头颅跳将出来的雅典娜。“娶你叔父的女儿做妻子吧!她也许会嚼碎你,但起码不会吞了你。”平行堂姐妹端庄而有教养,平行表姐妹则缺乏教养,性情乖张,会带来灾祸和邪恶,两者之对立,如同男属女性(feminin-masculin)与女属女性(feminin-feminin)的对立,也就是说该对立所依据的是房屋或农事历的神话空间的结构(a:b::b1:b2)[28]。人们明白,与叔(伯)父的女儿结婚会得到所有人的祝福,而且会使祝福惠及集团。人们让这种婚姻起到结婚季节开始仪式的作用:这一仪式如同开耕仪式,其使命是驱除男女、水火、天地、犁铧犁沟的接触这一无法避免的亵渎行为所包含的威胁[29]。

---

[27] 早婚的部分原因是姑娘体现了集团的易损性。正因为如此,父亲只有一桩心事,即尽早摆脱这一威胁,办法是把女儿置于另一个男人的保护之下。

[28] 据J.谢洛德转述,“在阿莱普地区的粗话中,妓女被叫做‘姨妈的女儿’”;谢洛德还引用了一句叙利亚谚语,这句谚语的含意也是反对与姨妈的女儿结婚:“心术不正的人才娶姨妈的女儿为妻”(J.谢洛德,《阿拉伯体系中的平行堂亲婚》,载《人》,1965年7-12月,第3-4期,第113-173页)。同样,在卡比利亚,要表达两人之间毫无系谱关系,人们说:“你是我什么人?连我姨妈的女儿的儿子(mis illiskhalti,表外甥)都不是。”

[29] 隆重的开耕仪式,与婚姻季节的开始相当,主持开耕仪式的人不起任何政治作用,其职责纯粹是一种荣誉,或者说是象征性的,亦即既微不足道又受人尊敬。但可以发现,这一事实间接地确认了人们赋予平行堂亲婚的意义。被任命主持开耕仪式的人叫做 amezwar(主事人)、aneflus(可信赖者),aqdhim(长者)、anggar(老手)、amasaud(有福者),更确切地说,其称呼是 amezwar, aneflus, amgharnat-yuga(主事人、可信赖者、驾对牛或扶犁老手);最能说明问题的用词——因其明确表达耕地和结婚之间的关系——是 bulâaras,即“婚礼主持人”(参阅,E.拉乌斯特,《柏柏尔人的词与物——语言学和民族志注释》,巴黎,夏拉梅尔出版社,1920年)。

无论是提供情况的当地人，还是民族学家，都认为在阿拉伯国家或柏柏尔人地区，每个小伙子都对其平行堂妹拥有某种"权利"："如果小伙子想娶叔(伯)父的女儿，他对姑娘就拥有一种权利。但是，如果他没有这种打算，别人也不会来问他。这就像土地一样。"此话是一个提供情况的当地人说的，远比民族学条文主义更接近习惯做法的实在性，因为民族学条文主义甚至没有考虑到在与家族女眷的关系和与土地的关系之间有着某种相同性。尽管如此，这番话仍掩盖了将一个与其平行堂妹结合在一起的远为复杂的实际关系。事实上，所谓对叔(伯)父的女儿的权利可以是一种义务，而这种义务与替亲属报仇或赎回被外人所觊觎的家族土地这类义务一样，服从于同一些原则，只有在一些相当特殊的情况下才必须不折不扣地予以履行。在涉及土地的情况下，虽然深奥的法律传统(具有法庭加以制度化并予以保证的权威性)和"判例"(qanun)订立并规范了优先购买权，但这一事实决不意味着人们可以把司法规则或习惯法变成在土地流通过程中实际观察到的实践原则：祖传土地的出售首先是世系内部事务，求助于将荣誉责任转变为法律权利责任的权力机构(哪怕是部族会议或村议会)这一做法实属例外，而援引优先购买权或惯例也几乎总要借用一些与权利原则毫不相干的原则——比如为了表示对卖主的蔑视而要求取消被认为是非法的一次土地出售，且此类原则支配着有关土地买卖的大多数习惯做法。娶一个其处境如同被主人弃置的荒地的女子(athbur，姑娘，el bur，荒地)

为妻这样的义务不可回避，只是不及买下由家族成员出售的土地或赎回因保护不力和管理不善而落入外人之手的土地那样紧迫，也远远没有家族成员被害之仇非报不可这种强制性。在任何情况下，义务的强制性程度取决于行为人在系谱中的位置，当然也取决于行为人的潜在行为倾向：

因此，在报仇情况下，荣誉义务在有些人眼里会变成获得荣誉的权利（对同一次谋杀有时会被报复两次），而另一些人则逃避该义务，或者只是被迫履行之；在土地买卖中，由于赎回土地所带来的物质利益显而易见，所以荣誉权利和购买义务的等级更为明显，违反这种等级的情况也更为常见，这势必会引起家族成员之间的冲突和非常复杂的交易，因为有的家族成员觉得自己有义务买进土地，却又力不从心，而有的成员买得起，却没有这样做的权利和义务。

一切民族传统不过是在重复正式的（亦即符合男性利益的）理论，按照这一理论，男子都对其平行堂姐妹拥有一种先买权（其依据是正式表象在一切男女关系中都赋予男子以优越性及其带来的主动权）。事实上，我们不应该受制于这样的民族学传统，而应该看到平行堂亲婚在某些情况下趋于必然，而这种必然性并不就是系谱规则的必然性。

在实践中，该理想婚姻常常是一种强迫选择，而人们往往竭力把这种强迫选择当作理想选择，高高兴兴做不得不做的事情；而我们已经知道，该强迫选择常发生在最贫穷的世系中，或者多见于支配性世系中的最贫穷的一支（被保护者）。总之平行堂亲婚是那些强烈希望显示其不同的集团的习惯做法，因为它所产

生的客观效果始终是加强最小单位的整体化,从而强化该单位与其他单位的不同。这种婚姻因其自身的含糊性而能起到贫穷婚姻的作用,为有些人提供了一个巧妙的解决办法:这些人就像只能在象征性较量中表明其在乎贵族资格的破落贵族,希望通过严守规矩来显示自身的不凡;比如某个脱离了原来集团的世系就一心想着保持其自身特点,或某个家庭企图借助更为严格的约束来显示其世系的特征(马拉布传统共同体中的各个家庭几乎总是这样做的),还如某个部族希望通过更严格地遵奉传统来表明其有别于对立的部族(艾特伊谢姆地区的艾特马迪部族就是如此),等等。由于平行堂亲婚会显得是最神圣,在某些条件下又是最"不凡"的婚姻,所以它是人们能够花最小成本缔结的非常婚姻,无需为婚礼大肆破费,又不用进行不无风险的谈判和支付太多的遗产:这是让人们心甘情愿做不得不做的事而又不违背规则的最佳办法。

然而,不管哪种婚姻形式,只有在同各种并存的婚姻形式的关系中(具体地说,是同可能配偶场的关系中)才能获得其意义;换言之,一种婚姻形式总是处在从平行堂亲婚到不同部落成员通婚这样一个连续体之中,而这两种婚姻则表示了任何婚姻都力求予以最大化的两种价值的至高点:价值之一是最小单位的整体化和安全,其二是结盟和名望,亦即向外部人士开放。在合与离、内与外、安全与冒险之间作出选择,这是每次婚姻的必决之议:如果说与平行堂姐妹结婚能确保最小集团的最大整体化,那么它只是通过姻亲关系来重复嫡亲关系,并因为这种重复而浪费了缔结婚姻所体现的新姻亲关系的权力。相反,远婚能提供有名望的姻亲关系,但必须牺牲家族的整体化和兄弟关系亦即男系亲属一体性的基础。而这些看法正是当地人反复强调的。向心运动,亦即注重内部、安全、自足、血缘优势、男系亲属

的连带关系，少不了会引起——哪怕是对抗——离心运动，亦即推崇能带来名望的联姻。绝对命令(impératif catégorique)往往掩盖了最大值和最小值的计算，掩盖了对能够维持或加强兄弟关系整体化的最有效婚姻的追求。这种情况见于话语句法即表达偏好的语句："攸关名誉之事(nif)与其外扬不如护着"；"我不会为了馅饼(aghrum)而牺牲家族(adhrum)"。"家里总比外边好。""荒唐事(鲁莽、冒险之举)有三：一是把堂姐妹嫁给别的男人；二是上集市不带钱；三是在山顶上与狮子搏斗。"这后一句谚语最能说明问题，因为它表面上是在反对远婚，实际明确承认了它自身遵循的逻辑，即战功、壮举、名望的逻辑。上集市买东西而不带钱，这需要有异乎寻常的名望和胆略，如同需要具有异乎寻常的勇气才敢挑战狮子，挑战骁勇的外来者。当地的传说告诉我们，城邦的创建者就是这样夺走这些外来者妻子的。

婚姻策略与社会再生产

一种婚姻形式的特征，尤其是其在从政治婚姻到平行堂亲婚这一连续体中占据的特定位置，取决于有关集团之集体策略的目的和手段。每一场婚姻游戏的结局取决于当事家庭拥有的物质和象征资本，以及生产工具和丁男资源，而丁男资源被视为生产力和再生产力，旧时还被视为战斗力，故而又被视为象征性力量；另一方面取决于这些策略的责任人最佳利用该经济和象征资本的能力，而对(最宽泛意义上的)经济逻辑的实践掌握则是生产被集团认为是"合理的"并得到物质和象征资产市场客观法则认可的实践活动条件。

导致这个或那个"招数"的集体策略(在婚姻或其他实践领域)不过是诸有关行为人的策略组合的产物，该策略组合在于使

行为人各自利益的分量与一定时候行为人在家庭单位内部的力量关系结构中所占的位置相称。的确，人们可以发现，婚姻谈判实际是整个集团的事，每个人都在一定时候起到一定的作用，从而促使计划成功或失败：妇女最先出面，负责进行非正式的和可取消的接触，能使人们开始半正式的谈判而不用担心遭受让人颜面扫地的拒绝；而最能代表场面亲属关系的显要人物则是受正式委托的集团意志的担保人和被明确授权的代言人，他们从中调停和说合，同时又非同寻常地证明了一个能调动如此有名望的男人的家庭所拥有的象征资本；最终是两个集团全体参与决策，就婚姻计划、双方代表被采纳的建议和以后的谈判方向进行热烈讨论。这足以使那些满足于认定一桩婚姻的特征仅由系谱决定的民族学家明白，两个集团乘婚姻之机进行了近乎戏剧的自我表现，并通过这种表现进行了一次旨在确定相关特征变数域的系统性调查，这些特征变量不但涉及配偶双方（年龄特别是年龄差别、婚姻史、排行、与家庭掌权人的理论和实际关系，等等），而且涉及双方的世系，因为重要的远婚所引起的各种谈判和交易提供了一个机会，人们借此机会来展示和估价两个世系所拥有的荣誉资本和有名望人士的多少、双方可依靠的姻亲关系网和一向与之对立的集团的质量、家庭在集团中的地位——这一信息尤为重要，因为展示有名望的亲属会掩盖在一个有名望集团中的所占据的被支配地位——及其与集团其他成员的关系状况，亦即家庭的整体化程度（财产共有，等等）、家庭单位内（以及嫁女情况下妇女圈子内）力量和权力关系结构，等等。

一个社会组织如果倾向于简单的再生产，也就是说倾向于集团生物学意义上的再生产及其生存所必需的资料的生产，同时也倾向于生产活动赖以实施并合法化的社会和意识形态关系结构的再生产，那么在这个社会组织中，其利益在家庭单位内可

能发生冲突（主要出现在婚嫁时候）的不同类别行为人的策略原则就是一些利益体系，而这些利益体系是由体现一定再生产方式特征的潜在行为倾向系统客观地为他们规定的。这些潜在行为倾向依据同样的功能，即集团的生物学和社会再生产，来引导生殖、嫡系关系、居所、遗产和婚姻，它们在客观上是协调一致的[30]。如果一种经济形式的特征是生产资料（往往为家族所共有）的分配相对均等，生产力弱小且保持稳定，从而不可能生产和积累盈余利润也不存在明显的经济分化，那么，在这样的经济中，家庭经营的目的就是家庭的维持和再生产，而不是价值的生产。在这样的条件下，大量的男子会成为一种过重的负担，如果从严格的经济观点出发，认为他们只是一些"干活的胳膊"和"吃饭的肚腹"的话（何况卡比利亚的贫苦劳动力一向流动不定，每逢重大工程，就会组成跨村劳动队）。事实上，政治不安全旷日持久，使人们产生了抵御战争、斗殴、偷盗或报复所需要的潜在行为倾向，并导致男子增值，亦即男子不但是劳动力，而且还是"枪"，是战斗力：土地的价值只能由耕种和保卫土地的男人来体现。以姓氏为象征的家族遗产不但被规定为贵重的、因而也就是易受攻击的土地房屋，还被规定为确保其安全的手段亦即男子，而这是因为土地和女人从来不是简单的生产或再生产工具，更不是商品或"财产"：对这类物质的又是象征的资产的侵犯，就是对其主人的侵犯，是对维系其主人名誉的事物（nif）的侵犯，也就是对其"权力"，对其由集团规定的存在的侵犯。让与的土地，以及未被雪耻报复的强奸或谋杀，是这种侵犯的不同形式，而无论哪种情况，都将导致攸关名誉的反击：人们为了"抵消"谋

---

[30] 在这样一个体系中，再生产机制的缺陷，也就是说，就低婚、导致世系消亡的不育症、共有关系破裂，无疑是改变经济和社会等级制度的主要因素。

杀，可能的话就惩罚——按照象征竞价的逻辑——杀人者最亲之人，或集团最显要的人物，如同人们不惜代价"赎回"一块即使是不肥沃的祖传土地，以消除这一始终对集团名誉构成威胁的挑战；这是因为根据挑战的逻辑，最好的土地，从技术角度和象征角度看，是遗产最不可分部分，就像一个最能代表集团的人，伤害了他就是最公开地，故而是最残忍地伤害了集团。名誉的寓意是该经济逻辑的变相表现，从更为一般的意义上讲，它是象征资本——如此所述——在其遗产中占据重要位置的社会组织、集团或阶层的利益的寓意。

人们把攸关名誉之事(nif)同名誉(h'urma)——全部禁忌(h'aram)，即集团脆弱之所在，它所拥有的最神圣东西——明确区分开来(从而将仅仅达及攸关名誉的事物的挑战同渎圣行为区分开来)。对攸关名誉之事的挑战(thirzinennif，挑战；sennif，向攸关名誉之事挑战，我就敢！)不同于对名誉的损害。人们嘲笑一个暴发户的做法，这位暴发户要求损害其名誉者赔礼道歉，向对方提出挑战，要么在赛跑中打败自己，要么把面值一千法郎的钞票铺在地上，而且要比他的多，而这种做法混淆了分属两个范畴的挑战和侮辱。损害名誉的行为不容许逃避责任，也不容许协议解决，比如杀人者家庭向被害人家庭赔偿(diya)。人们认为接受这种做法的人就是"同意喝同胞手足的血；他只知道填饱肚子"。一旦受到侮辱，不管侮辱是间接的还是不经意中犯下的，舆论压力随之而来，以致别无选择，不是报复雪耻，就蒙受耻辱，远走他乡。

只有对攸关名誉之事(nif)一丝不苟，警惕不怠，才

能保证名誉(h'urma)的完整性(从本质上讲,作为神圣之物,名誉容易受到亵渎),并且获得人们给予那些经历过不少攸关名誉之事而又使名誉免遭伤害者的敬意和尊重。神圣意义上的名誉和攸关名誉之事,亦即尊敬意义上的名誉,是密不可分的。一个家族越容易受到伤害,它遇到的攸关名誉之事就越多,而舆论也就对它越发敬重。故此,贫穷与敬重毫不矛盾,对于特别容易受到侮辱但能做到让人肃然起敬者,贫穷只会使他备受尊敬。反之,攸关名誉之事只有在一个认为必须捍卫值得捍卫的事物的人身上才有意义和作用。一个人倘若没有神圣事物可以捍卫(比如独身者),他就可能避开攸关名誉之事,因为从某种意义上讲,他是不会受到损害的。所谓h'aram[确切说就是禁忌(tabou)],主要是左禁区这个神圣场所,也就是屋内,确切说是女人世界,隐秘世界,屋内的封闭空间,它与屋外,与供男人专用的、开放的公众场所相对立。右禁区,主要是"枪支",也就是男系卑亲属,是"叔(伯)父的儿子"群体,是做到血债血还、有血仇必报者这个集团。"枪"象征性体现了男系卑亲属群体的nif(攸关名誉之事物),也就是说,它可以被挑战和容许人们接受挑战。因此,h'urma(名誉、名节)是女性化的,被动的,与之相对的是nif(攸关名誉之事)的主动感受性,特殊的男性美德。归根结蒂,作为(身体的或象征的)战斗力的nif,是捍卫产生集团之权势和脆弱性的物质和象征遗产的关键。

男子构成了一种政治和象征力量,这种力量是遗产得到保护和扩大、集团及其财富免受暴力侵犯的条件,也是集团强加其

支配地位及满足其利益的条件;因此,除了女人不育,集团的强盛所面临的惟一威胁,便是男子间不和造成的物质和象征遗产的分割。这就导致一些生殖策略和教育策略:生殖策略旨在尽快(依靠早婚)生产尽可能多的丁男,而教育策略在于灌输对家族和名誉的价值——行为人和他们的始终受到威胁的物质及象征遗产间客观关系的变相表现——的狂热信从,借以巩固家族的整体性,并将攻击性潜在行为倾向引向外部。"土地是铜(neh'as);劳力是银。"这句谚语的两可性——neh'as 也表示"忌妒"——使人看到遗产继承惯例所引起的矛盾,即它借助遗产均分原则使所有不受约束的男子都依附于遗产,但同时又使祖传土地在由众多继承人均分情况下面临四分五裂的威胁,尤其是它在系统中引入了家庭经济和政治权力的竞争原则;而这一矛盾的根源在于父亲和儿子之间的竞争和冲突:只要一家之长活着,儿子会因为这一权力传承方式而一直受到监护(许多平行堂亲婚就是在未经征求父亲意见情况下由"老爷子"缔结的);还在于兄弟或堂兄弟之间的竞争和冲突:至少在自己做父亲时,他们必然暴露出彼此对立的利害关系[31]。政治统一和确保政治统一的经济共有所带来的象征利润,与分裂所带来的、不断被计算意识所鼓胀的物质利润相对立,而这种对立支配着男系卑亲属的策略。计算意识在男人身上受到压制,但在女人身上表现得更为公开,因为从结构上说,女人对政治统一所提供的象征利润没有男人那样敏感,但她们更容易关注真正意义上的经济利润。

---

[31] 事实上,对于杀害被继承人的继承人,习惯法典无一例外地规定了惩罚办法,这表明公开的冲突经常发生:"一个亲属的继承人如果无端杀害该亲属以继承其财产,长老会议将没收其全部财产"("伊乌阿登部落判例",引自 A. 阿诺托和 A. 勒图尔纳著《卡比利亚与卡比尔习俗》,巴黎,国家印刷局,1873 年,第三卷,第 432 页;另参阅第 356、358、368 页等等)。

妇女之间的借贷被视为名誉交换的对立物；因此，较之男性交易，它更接近交换的经济真实性。注重名誉的男子生怕浪费其"信用"资本；相反，有的人则轻易就向别人借东西，特别是借钱，且由于每次告贷都羞愧得脸色发白，久而久之便有了一张"黄脸"，而别人则说这种人借东西，"就像女人借东西一样"。两种"经济"之间的对立非常明显，以至于词组 err arrt'al（也用来表示"复仇"）在男人用语中意为归还赠与（restitution de don），意为"交换"，而在女人用语中则表示"还借贷"（rendre le prêt）。事实上，借贷行为于女性更为经常，也更为自然，不论什么东西，也不管派什么用，借来借去，习以为常；结果是，"有来才有往"所包含的经济学真理更清楚地显现于女性的交换之中：女性间交换有确切的期限（"在我女儿生孩子之前"）和对借出数量的确切计算。

总之，与地产的统一、姻亲关系的广度、男系卑亲属集团的物质和象征力量、大家族（akham amoqrance）所必需的名誉和名望价值联系在一起的象征和政治利益，起到了加强共同纽带的作用；相反，就如共有关系的破裂因货币交换和计算意识的（相应）普遍化而趋于频繁这一事实所证明的那样，经济（就其狭义而言）利益，特别是涉及消费的经济利益，促进了共有关系的破裂[32]。家庭权力的持有者往往利用家庭成员的愿望，并在家庭分工中替弟兄

[32] 与象征价值行情的暴跌相关的凝聚力的减弱，以及与货币收入来源的出现和农耕经济的持续危机相联系的分离力，导致人们拒绝长者的权威和清苦的农耕生活，转而希望支配其劳动利润，用以换取消费资料而不是能增加家庭名望或影响力的象征资本。

中的每个人确定了适合的“专业”，为权力的继承作了长期准备，即便如此，争夺内部权力的斗争仍不可避免，而这种斗争只有依靠男人们的不断自我控制和集团对他们中的每一个人的不断监督才能升华为攸关名誉的竞赛。但是，土地的不可分和家族的整体化——两种彼此强化的制度——形成的凝聚力将不断地遭遇分离力量，比如权力或责任分配不均，以及生产和消费的相应份额之不对称（“勤劳者的劳动成果让靠墙晒太阳的懒人吃了③”）所引起的“嫉妒”。一般说来，对劳动分工、支出和财产管理，以及家族对外关系（联姻等）的决定权在事实上或权利上都在一人手中，此人从而拥有集市销售、出席部落大会或部族显要特别会议所带来的象征利润。且不说此类差使还让其担当者不用去干那些连续的、不能耽误的，也就是最不高贵的活儿。

客观上不分彼此、共苦甚至同甘的弟兄，在主观上却不和睦竟至离心离德。一位提供情况的当地人说：“如果我在攸关名誉的事情上出了问题，我的兄长就会捍卫我的名誉，也就是说使我免遭名誉扫地之灾，但同时又让我蒙羞。”另一位转述朋友的话说：“如果我死了，我的弟弟就会娶我的老婆为妻，还会因此受到夸奖。”习性之生产方式（亦即生存的物质条件和教育行为）的同质性导致潜在行为倾向和利益的同质化，而这种同质化非但不能排除竞争，反而在某些情况下会造成竞争，促使由相同生产条件生产出来的人认可和追求同一些资产，而这一竞争会造成这些资产的稀少性。家庭单位是一个垄断集团，按照马克斯·韦伯的说法，其特征是排他地占有特定形式的资本（土地、姓氏，等

---

③ 只要对这些现象之间的关系的含义不抱成见，人们会注意到“嫉妒病”受到父母，特别是母亲的极大关注，而母亲往往有着一整套治疗和预防此病的仪式（为说明一种无法克服的怨恨，人们会提到因新生儿的出世而突然失去母亲关爱的小男孩，说他变得像快死之人或“便秘者”那样消瘦苍白）。

等);它也是为获取该资本,更确切地说是为获取对该资本的权力而竞争的场所,而该权力始终有摧毁该资本的危险,因为它有可能摧毁它赖以永存的条件,即家庭集团的凝聚力。

弟兄关系是家庭结构的基石,也是其最大的弱点,需要一整套机制来支撑和加固[34]。首先是平行堂亲婚,该婚姻形式从观念上,有时在实践中解决了该再生产方式的特殊矛盾。平行堂亲婚是男人的事[35],符合男人的利益,也就是说符合家族的最高利益,往往是在女眷并不知情且违背她们意志的情况下缔结的(比如弟兄双方的妻子不和,一个不希望对方的女儿嫁过来,而另一个不愿意自己的女儿受对方的管束),之所以如此,是因为这种婚姻形式能使男人分裂的原则在实践中失效。这一做法是那么自然,以至于做父亲的常常告诫儿子:"不要听你妻子的,你们弟兄几个一定要和睦团结!"此话当理解为:"让你们的孩子结为夫妇!"的确,从发生的一切看,该社会组织必须使自己正式地拥有从观念上解决其内部紧张关系的可能性,而这种可能性被大多数社会作为乱伦而加以拒绝。而 bent âamm(平行堂姐妹)最终用来表示"敌人",至少也是"亲密的敌人"(ennemi intime),且"敌意"被说成 thabenâammts,即"叔(伯)父的孩子的敌意";

---

[34] 颇能说明问题的是,只有在特殊情况下才在家庭生活中起作用的习惯法,明白无疑地支持共有(thidukli bukham 或 zeddi):"以家庭形式共同生活者之间发生斗殴,可不缴罚金。如果分家,他们应像其他人一样支付罚金"(A. 阿诺托和 A. 勒图尔纳,同前,第三卷,第 423 页)。

[35] 下面是一则有关这种婚姻缔结的典型描述:"他还不会走路,其父就给他订了亲。一天晚上,用过晚饭,阿拉伯去了他哥哥(dadda)那里。他们闲聊起来。嫂子把自己女儿抱在膝上;小女孩朝叔叔伸出双臂,叔叔接过孩子,边说:'老天若把这孩子许配给伊迪勒该多好! 哥哥,你不反对吧?'他哥哥回答:'你要什么,瞎子? 光亮! 她成了我的一桩心事,你了却了我的心事,老天也了却了你的心事。我把女儿许配给你的儿子,加上谷物和麦秸,我什么也不要你的!'"[亚米纳(Ar-S),同前]。

如果我们注意到这一点，我们或许更能理解与堂姐妹结婚为何受到赞美。我们必须避免低估价值体系和神话-仪式思维模式对象征性地缓和紧张关系，特别是男系卑亲属集团所经历的紧张关系——不管是兄弟间还是代间紧张关系——所作出的贡献。

如果说没有必要强调一个完全受男性价值支配的神话-仪式体系在使男女劳动分工和权力划分合法化方面所起的作用，那么，时间性（temporalité）的社会结构化——它组织各种表象和实践活动，而过渡仪式（rite de passage）是对它的最庄重的确认——所发挥的政治功能或许就不那么明显了。该社会结构化利用了年龄界限，亦即年龄之间的分界，以及强加于不同年龄的界限。神话-仪式划分在年龄的连续流程中引入了绝对的间断性，这种间断性是社会的，而不是生物性的（如老年性体征），是化妆和服装属性的象征表示，比如装饰品、服饰或徽章，此类象征符号表达并叫人不要忘记各种身体用途的表象，这些身体用途或者与各种社会年龄相适合，或者不合常理——因为它们能破坏代与代之间的对立体系[比如与过渡仪式完全相反的青春恢复仪式（rite de jouvence）]。人生不同年龄及其相关特性的社会表象，按自身的逻辑表现了各年龄组之间的力量关系，并通过既能产生连续性又能引起断裂的时间划分，促使该力量关系重新组合和分离。据此，这类社会表象是维护象征秩序的制度化工具的一部分，故也是社会秩序再生产机制的一部分，该再生产机制的运作本身服务于在社会结构中占支配地位者即壮年男子的利益[35]。

---

[35] 长者有遗产拥有权，该权利适用于各种策略，从威胁剥夺继承权到延迟权力的实际传承；他们还拥有公认的、同样适用于各种策略的婚姻谈判垄断权、有了

事实上，技术和象征凝聚力的化身是 djedd，即长者，其权威的基础是剥夺继承权的权力、诅咒威胁，尤其是对特定价值体系的信奉，而这一价值体系的象征是各正式家庭单位得以建立的共同起源和历史，即 thadjadith（源自 djedd，父亲的父亲，意为自认来自同一真实或神话祖先者所共有的全部直系尊亲属）。家长通过其自身存在——因为他集中了全部权力和全部声望——，当然还通过使弟兄（和他们的妻子）之间在劳动（比如女眷轮流从事家务劳动、做饭、运水，等等）和消费方面保持最严格的平等，来确保弟兄之间的平衡。父亲一死，如果儿子们虽已成年，但无一人享有绝对权威（按照年龄差别或其他什么原则），此时往往会发生危机，而这种情形绝非偶然。但是，在家庭单位和氏族或部落这类更大单位的层次上，倾向于并合和分离的力量往往是相对的和变化不定的，它在很大程度上取决于集团和外部单位之间建立起来的关系，而不安全性则导致一种消极的凝聚原则，借以弥补积极原则的缺陷[37]。"虽说我恨我的哥哥，但我更恨那些恨我哥哥的人。"

婚姻虽然是保存、增加或减少（通过低就婚姻）高度整体化所赋予的权力资本和广泛的姻亲网（nesba）带来的名望资本的

这两种权利，他们就有办法玩弄得到社会承认的青少年时期的界限。（贵族家庭的长者运用策略，将他们的继承人维持在"青年"时期，让他们远离父亲的家，参与冒险活动，关于此类策略的描述，可参看 G. 迪比者《中世纪的人与结构》，巴黎-海牙，穆东出版社，1973 年，第 213-225 页，特别是第 219 页）。

[37] J. 谢诺德有理由提醒人们注意，所有的观察结果都表明，内婚倾向在不断处于战争状态的游牧部落中，比在定居部落里明显，而在受到战争或冲突威胁时则会重现或加剧（J. 谢诺德，见前述引文）。同样，在卡比利亚，那些要使共有关系或表面上的共有关系永远延续下去的人往往搬出这样一个理由：只要敌对家族联合一体，分裂就会带来危险。

一个主要机会，但并非所有参与婚姻缔结的家庭成员都能从世系的集体利益中获得同等的个人利益 遗产继承传统将女性排除在财产继承之外；对世界的神话观注只赋予女性以屈辱的地位，且从不让女性完全参与其选择定居的世系的象征资本；男女劳动分工规定女性只从事家务劳动，而让男子担任撑场面的工作；凡此种种都有助于把男子的利益等同于世系之物质的、尤其是象征的利益，而且，男子在男系卑亲属集团中拥有的权力越大，他们的利益就被视为世系的利益。实际上，男人婚姻(mariage d'hommes)——堂亲婚和政治婚姻——明白无误地证明，男子的利益更直接地被视为世系的正式利益，他们的策略也更直接地服从于加强家庭单位整体性或家族姻亲网的需要。至于女性，决非偶然的是她们负责的婚姻属于平常婚姻，更确切地说，别人只让她们负责这类婚姻[38]：妇女被排除在场面亲属关系之外，被列为实践亲属关系，去发挥亲属关系的实际用途，与男子相比，她们在儿子娶亲或女儿出嫁问题上表现出更强烈的经济(就其狭义而言)现实主义[39]。也许在女儿出嫁问题上，男性和女性利益最有可能发生冲突，因为母亲不像父亲那样容易服从"以家族利益为名的理由"，而在这一理由之下，女儿被当作加强男系卑亲属集团整体化的工具，或被用作与外部集团建立有名望姻亲关系的象征性交换货币；此外，还因为母亲把女儿嫁到

---

[38] "老太太"(thamgharth)会利用私下交易，干预一桩完全由男人处理的婚事，让未来的新娘(thislith)答应尊重其在家庭中的全部权威，否则就阻止这门亲事，所以儿子们常常不无理由地怀疑他们的母亲给他们找了易受婆婆支配的媳妇。

[39] 穷人婚姻(尤其是缺少象征资本者的婚姻)之于富人婚姻，经必要改动(mutatis mutandis)，如同女人婚姻之于男人婚姻。人们知道，穷人不会在名誉问题过于挑剔。"穷人只有嫉妒而已。"这就是说，同妇女一样，他们较少考虑婚姻的象征和政治作用，而更重视其实际功能，比如说更注意新娘和新郎的个人品德。

她的原属世系，以此加强集团之间的往来，从而巩固她在家庭中的地位。儿子的婚姻主要是向老主妇提出了她对家庭经济的支配权问题：无论是她走世系开辟的老路，替儿子在她娘家那边选一个姑娘为妻，还是不当选择造成女眷内部冲突，并最终威胁到男系卑亲属集团的统一，她的利益都只能是消极地服从世系的利益。

儿子的婚姻往往会引起父母对立，而这种对立必然是潜在的，因为妻子不可能有正式的策略。父亲倾向于优先考虑世系内通婚，亦即被神话表象——男性支配观念的合法化——描绘成是最佳的婚姻，而母亲则私下在其自己的家族那边活动，一旦时机成熟，便请丈夫出面正式予以认可。男女劳动分工常常给女性规定了婚姻探索工作，至少在男人之间的对话开始之前是这样，而在这一工作中，如果她们儿子的婚姻没有可能颠覆她们的权力，她们也就不会发挥那么多创造性和使出那么多气力。因为，嫁进门的女人，看她是依附于公公——通过自己的父亲，而一般通过一位男子，或通过自己的母亲——，还是依附于婆婆——也是通过自己的父亲或母亲——，会在与婆婆(thamgharth)的力量对比中起到非常不一样的作用，而这一力量对比显然也因“老太太”与世系男子(也就是与其丈夫的父亲)的系谱关系而异。因此，父系堂姐妹在与一位来自世系外的“老太太”打交道时就处于优势地位；相反，如果未婚妻(thislith)是“老太太”自己的姐妹的——更不用说是她自己的兄弟的——女儿，那她的地位在与未婚妻的关系中就会得到加强，而且在与自己丈夫的关

系中也会间接地得到加强。事实上,“老爷子”的利益不一定就与“老太太”的利益相悖:“老太太”本人忠实于世系,再选择一个完全忠实于“老太太”的女子,此举带来的好处自不待言,“老爷子”明白这一点,故他也会同意“老太太”在其原属家族中物色一位顺从的女孩。再则,由于父母的整个实践关系结构都参与每一项具体的关系,“老爷子”会果断作出决定,让儿子娶他自己的妹妹的女儿(父系交叉表妹),甚至不动声色地怂恿自己的妻子让儿子娶她自己弟弟的女儿(母系交叉表妹),而不愿意让儿子娶一个已经处于支配地位(因其年龄或名望)的哥哥的女儿(父系平行堂姐妹)来增强他的影响力。

只要父系和母系在社会等级体系中至少不相上下,那么,男系卑亲属的整体化程度越高,男性的利益就越容易得到完全的承认(有人列举支持共有的理由,其中一条是共有能使妇女受到最有效的看管,这正好间接地表达了男系卑亲属整体化的意义)。可以几无夸张地说,有关每项婚姻计划的内部讨论都贯穿着集团的婚姻史:世系的利益,亦即男性的利益,要求避免让男子因为娶一个条件明显优于他的女子而在家庭中处于受支配地位——当地人说,“男人可以养活女人,反之则不然;嫁女要嫁地位比自己高的或门当户对的人,娶媳妇要娶地位比自己低的人家的女儿”——,因此,只要对婚姻负有责任(至少是正式责任)的人本身的婚姻不是就高婚姻,男性的利益就最有可能被服从。事实上,一整套机制——包括随婚姻的名望程度增高的遗产总额和婚礼花费——排除了在经济和象征资本方面太不对称的集团之间的联姻:较常见的是夫妇有一方家庭富有一种资本,比如

男子,而另一方家庭则拥有另一种财富,比如土地,这种情况不在少数。人们说:"结亲要讲究门当户对。"

总之,负责婚姻决策的父母——作为男人或女人,同时作为这个或那个世系的成员——之间的客观关系结构规定了由计划中的婚姻结合在一起的世系的关系结构[40]。事实上,更正确的说法是,嫁娶双方世系之间的决定性关系始终是以家庭权力关系结构为媒介来规定的。因为,若要完整地说明两集团之间的多维度和多功能关系,仅考虑到结婚时从经济和象征资本(根据男子人数、有名望人士的多少、家庭整体化程度等因素评估)角度出发,在两个集团之间确定的空间距离和经济、社会距离是不够的;还必须考虑到其时双方的物质和象征交换的会计学状况亦即全部交换史:此类交换包括由男性实施的或至少得到男性认可的正式的非常交换(比如婚姻),还包括在有男性参与和有时候瞒着男性情况下,由女性不间断地维持的非正式的平常交换,后者是促使两个集团趋于联姻的客观关系得以酝酿成熟和现实化的媒介。

如果说经济资本相对稳定,那么象征资本就不那么稳定了:一个有名望家庭的共有状况的破裂,在某些情况下足以严重损害象征资本。相应地,家庭希望展示的整个形象及其为婚姻确定的目标——联姻或整体化——会随着集团象征财富的变动而发生变化。因此,在不到两代人的时间内,某个经济形势蒸蒸日上的

---

[40] 女孩在婚姻市场上的价值,可以说是产生该女孩的两个世系之社会价值的直接投射。这一事实在父亲拥有几次婚姻所生孩子时就非常明显:男孩的价值与母亲的价值无关;母亲的价值,母亲所属世系越是高贵,她在家族中的地位越高,女孩的价值就越高。

大家族，却从男人婚姻——男系近亲通婚或非常婚姻——转向由女眷在她们自己的关系网中策划的平常婚姻：在婚姻政策发生改变的同时，最最年长的两弟兄去世，最年长的男子久不在家（去了法国），“老太太”双目失明，其权威随之消弱。再者，由于维持秩序和静默（“对老太太的服从表现为静默”）的“老太太”的继承问题没有解决，所以诸妻子之间的关系结构体现了诸丈夫之间的关系结构，家庭主妇的位置只好空着。在这种条件下，婚姻就只有转向女眷们各自的世系。

结构特征从总体上规定了一个世系的产品在婚姻交换市场上的价值，它们必然要被当婚人的婚姻地位、年龄、性别这类附带属性所限定。因此，集团的婚姻策略及其产生的婚姻将因具体情况而异，也就是说，要看当婚的男子是“正值婚龄”还是“过了结婚年龄”的单身汉，是要再娶一位妻子的已婚男人还是想再婚的鳏夫或离异男子（还要看其有无第一次婚姻留下的孩子）。对于一位女子来说，婚姻策略及其结果的变动原则也是如此，所不同的是以前的婚姻所造成的贬值远为严重（因为童贞被赋予极高价值，虽然“休妻男子”的名声至少与“被休女人”的名声一样有害）。

这仅仅是婚姻面前男女地位不对称的一个方面：人们说，“男人总是男人，不管他处在什么地位；反正该由他来挑选。”有了策略上的主动权，男子可以等待：他肯定能找到一位妻子，即使要为这一延误付出代价，娶一个结过婚的或社会地位较低的女人，或娶一个有什么残疾的女人。按照传统，女子是被“求”被“嫁”者，做

父亲的为女儿找对象会让人耻笑。另一个区别是，“男人能等女人（等到她达到结婚年龄），女人不能等男人”：有女儿要嫁者可以玩弄时间，以便保持被请求者的地位赋予他的行情优势，但这种优势极为有限，否则他的产品会因为有“卖不出去”之嫌，或仅仅因为“老化”而贬值。最重要的限制之一是婚姻的紧迫性，它显然会削弱竞争。造成紧迫婚姻的理由很多，其中一个是父母年事已高，希望看到儿子成婚，可以有个媳妇照顾他们，或是担心看中的女孩被许给他人（为避免此事，父母“出示一只鞋”，以此“标明”姑娘从小就有了归属）。独生子也是结婚较早，为的是让世系尽快后继有人。离婚后先于原配偶再婚会带来某种象征利润，这促使离异双方匆忙缔结婚约，而这样缔结的婚姻不可能是稳定的，这也是有些男女“必定”要一再结婚的原因。但在这一点上男女之间的情况仍然极不对称，离婚或丧偶男子必须再娶，而离婚妇女因其婚姻失败而贬值；至于寡妇，即使年纪尚轻，也被排除在婚姻市场之外，因为作为母亲，她必须抚养其丈夫留下的孩子，而当孩子是男孩时尤当如此：“一个女子不能为另一个女子守寡”，人们就是这样鼓励一个只有女儿的寡妇再嫁的；寡妇的孩子是男孩，那她将因其作出的牺牲而受赞扬，她越是年轻，这种牺牲越值得赞扬，但她会因此而在大姑小姑妯娌眼里成了外人。不过她的处境也根据她留下孩子离开婆家或带着孩子回到娘家而有所不同（回到了娘家就少了自由，再嫁人也就不那么容易了）。这一抉择很有意思：根据情况，她可以改嫁婆家的人（如果她有儿子，此举体现了正式的品行，备受推

崇),或者由娘家再许配他人(这是没有孩子的情况下较常见的做法),或者由婆家许配给别的人家。"选择"何种策略,这取决于许多变量(还要考虑到当地的传统),但要确定这些变量的范围则不是件容易的事。

传统把每桩婚姻看成是孤立的单位,故还应该看到,同一家庭单位的每个孩子(亦即同一父亲的孩子或同一祖父的孙子孙女,视情况而定)在婚姻市场上的销售,取决于其他孩子的婚姻,因而也就根据每个孩子在全部当婚孩子的具体构型(configuration)内的位置(主要由出生次序、性别和与家长的关系来规定)而异,该构型本身的特征表现为它的规模和性别结构。因此,就一个男子而言,他同婚姻法定决策人的亲属关系(可以是父子、兄弟,甚至远房兄弟关系)越密切,他的地位就越有利。此外,尽管人们没有正式地承认长兄有什么优先权,但一切都倾向于照顾长子而不顾及幼子,促成长子最先结婚,缔结一门尽可能好的亲事,亦即一桩外向婚姻,而幼子则致力于生产而不是市场或村议会上的交换,从事田间劳动而不是家庭对外政治[41]。不过,长子的地位也会因他是几个男孩中的老大还是独生子或下边还有几个女孩而大不一样。

"自发心理学"(psychologie spontanée)对"女孩堆里的男孩"(aqchich bu thaqchichin)作了出色的描述:这样的男孩受家庭女眷们的娇惯疼爱,倍加看护,非其他男孩可比,最终认同别人给他安排的社会命运,变成

---

[41] 同样,即使姐妹二人相隔不久来到世上,除了不可抗力(残废、疾病,等等),在姐姐嫁人或已经订亲之前,人们还是避免先嫁妹妹。

一个娇弱多病的孩子，"被众多长头发的姐妹护着"：种种理由导致人们百般迁就和保护这个太过珍贵太过稀有的产品，不让他冒半点风险，不让他干农活，而让他接受更长时间的教育，这样一来，他说话更加文雅，衣着更整洁，吃的也更讲究，与同伴也就疏远了。也正是这种理由导致他早婚。相反，女孩兄弟越多，其价格就越高，因为众多的兄弟是她名誉（特别是其童贞）的守护者，也是她未来丈夫的潜在姻亲。民间故事就是这样讲述的，女孩在七兄弟心里唤起的嫉妒使她受七倍的保护，她就像"叶子护着的无花果"："一个有七个兄弟的女孩感到幸福和骄傲，追求她的人不会少。她确信自己人见人爱，身价不低。一旦结婚，她的丈夫、公公婆婆、全家人、甚至男女邻里都会敬重她，她不是有七个男人，七个兄弟，七个保护人站在她一边吗？稍有争执，他们就会来排难解困；如果她犯了过失或者遭到休弃，他们就会把她接回自己家里，对她敬重有加。任何羞辱都不会伤及他们。没人敢闯入狮子的洞穴。"

一个家庭，有许多女孩，尤其是这些女孩没有（男孩）"保护"，也就是说她们只能带来不多的姻亲，且容易受到伤害，这样的家庭就处于一个不利的地位，势必有欠于那些娶其女孩的家庭；而丁男多的家庭则有极大的行动自由：它可以根据具体情况，以不同的方式安置每一个男孩，可以用其中一个扩大姻亲关系，依靠另一个男孩加强家庭的整体化，甚至可以让第三个男孩娶某个只有女孩的远房亲属的女儿而让其感恩戴德。在这种情况下婚姻决策人能充分发挥他的才干，易如反掌地解决不能解决的事，加强家庭整体化和扩大姻亲关系。相反，只有女孩或女

孩太多的人就只好采取消极的策略，他的全部才能只得用于开辟市场，利用可能的伙伴场和竞争者场之间的关系，用近对远，用近亲的要求应对外人的要求（从而在不得罪对方的情况拒绝其要求，或让其等待），以便等待时机选择一门最佳婚姻。

由此可见，我们离开因极端贫化而变得纯粹的“婚姻规则”和“亲属关系基本结构”是多么遥远。我们对行为人据以生产（和理解）有规则的和合乎规则的婚姻实践的原则体系作了明确表述，之后我们可以根据相关情况的统计分析，确定客观上与这些相关情况对应的结构和个人变数的作用。行为人在一定的婚姻市场状况下，直接发现从社会-逻辑意义上讲可以配对的个人；或者，更确切地说，就一个特定的男子而言，行为人选定几个在实践亲属关系内可以说保证许配给他的女子，和在迫不得已时允许嫁给他的女子；而行为人在这样做的时候，实施了某种原则体系，这是如此明确而不容置疑，以致任何对最可能的行动轨迹的偏离，比如与其他部族通婚，就会使人觉得是对有关家庭和整个集团的挑战。事实上，重要的是，只要能构建行为人所实施的原则体系，行为人的实际做法即会变得明白易懂。

第三章　类比的化身

"因其用途和形状，汤匙能绝妙地表现一个形象化动作，此动作表达人们期望看到下雨。相反的动作，亦即翻转汤匙，必然能——可以说机械地——引发一个相反的行动。姆图贾部落一个巫师的妻子就是这样翻转汤匙，以驱走快要降下的雨。"

E. 拉乌斯特，《柏柏尔人的词与物》

"我想我有个神学上的发现……

——什么发现？

——如果两手手心向下（upside down），得到的东西就与所祈求的相反。"

Ch. M. 舒尔茨，《没有人像你，斯努比》

在规范化的并照此传承的知识中，习性图式的客观化因实践领域的不同而极为不同：从与农事活动相关的或与其直接联系在一起的实践活动，如织造、制陶和烹饪，到一天劳动时间的划分或人生各个阶段，且不说那些看似受任意性支配的领域，比如住宅的内部安排、身体各部分、颜色或动物，格言、禁忌、谚语和高度规则化仪式的相对频数随之递减。支配各种活动时间分布的习惯法准则，尽管属于文化传统最规范的部

分，但因地区不同而大相径庭，即使在同一地区，也因提供情况的人不同而大有区别[1]。在这一问题上，人们依然会发现两种对立的知识：一种知识是正式的，其最明显的标记是与伊斯兰教传统互相影响（民族学与最有力地体现在民族志汇编中的各种法律条文主义彼此串通的见证），而另一种知识或实际做法是非正式的或私下的，甚至是暗地的，它们虽然产生于相同的生成图式，却服从于另一种逻辑。人们所说的“选时择日”（lawqat lah'sab）权利专属于显要人物，亦即最尊贵家庭中的最年长男子；他们负责提醒人们不要忘记重大集体典礼的日子，那些正式的和强制性的仪式，比如各种农事仪式，而这类仪式关系到整个集团，因为对于所有的集团成员来说，它们具有同一种作用；或者负责制订和规定收获通告（“当麦穗熟了时”，艾恩阿格贝勒部族一位提供情况者说，“大人物们聚首商议，决定收割的日子，这一天将成为一个节日；他们立下一个协议。收割在同一天开始”）。相反，非正式魔法方面的最高权威则往往是老年妇女（和铁匠）；这类非正式魔法是些次要仪式，用于满足一些私人目的，比如咒术、祛病魔法或爱情魔法，它们常常运用一种相当浅显的象征体系和相当简单的仪式策略，比如把灾害转移至某人或某物。

一旦尝试制订一种能集中最有根据的特征和展示最重要变

---

① 众多观察者（列维-普鲁旺萨尔，1918年；拉乌斯特，1920年；阿斯莱，1942年；加朗-佩尔纳，1958年）阐明了所有历法资料的不确定性，而此类不确定性源自于这样一个事实，即许多仪式和农事活动并非高度伊斯兰教化，而伊斯兰教隐士往往作为专家被提及，并经常在诸如祈雨这样的农事仪式中发挥作用。就我所知，只有阿斯莱注意到实际情况因地区和被调查的当地人而异：“像我们这样介绍的历法就卡比利亚农事年提供了一个总体看法，但细节问题因部落而异，还常常因为同一部落中被调查者的不同而不同，或者没人知道”（阿斯莱，1942年）。

体(而不是照录一个具体当地人实际提供的情况)的综合性"历法",我们就会发现,"时期"(période)会有不同的名称,而更为常见的是同一些名称会适用于长短不定的、而且其起讫日期因地区、部落、村庄、甚至提供情况的当地人而异的"时期"[②]。这种紧凑概括的示意图所收集的信息是靠一种汇集工作来积累的,而该汇集工作最初服从于一个不完全自觉的意图,即把所有记录下的结果汇总起来,以构建一种不成文的乐谱(partition non écrite),而所有录下的"历法"可以说都是这一乐谱的不完美的和贫化的演奏。因此,我们必须避免把这样的综合示意图看作别的什么东西,而应该视其为一种理论赝像(artefact théorique)。尽管如此,示意图[③],以及渐次展示的"时节"和"时期"(并把遇到的"相异文体"当作"变体")对示意图进行的线性表述,具有两种不同的用途:首先,它们提供了一个经济的方法,使读者获得一种简化为相关特征的、并按照一个熟悉的和一目了然的次序原则组织的信息;其次,它们能让人看到为把可利用信息集中起来并使之线性化而作的努力所引起的某些难点,同时"对象历法"(calendrier-objet)的人为性更加明显,而"对象历法"这个概念已作为自明的概念被人接受,为一切关于仪式、谚语或惯例的汇集,首先是我本人在这一方面的汇集工作确定了

② 这里我们一律采用叙事现在时,来描述被调查者记忆中某个时候存在的实践活动,这些实践活动已多多少少完全从实践中消失、从时间上讲也多少有点久。

③ 正弦曲线图必不可少,因为它能显示倒转点,如果愿意的话,也可以说"门槛"(春季、秋季),而且能同时列出农事年的重要时间,例如:一个线性定向系列的有序点(从秋到夏,亦即从西到东,从夜到清晨),或者按XY轴折叠图形所获得的周期点。

方向[4]。

“后来怎样?”,这个看似无关紧要的问题是让提供情况的当地人确定两个“时期”在一个持续时间串的相互关系,它只是让人说明时间示意图未明言的东西,其结果是产生这样一种对待时间的态度,这种态度与在一般使用时间用语和诸如“时期”一类绝非不言自明的概念时所涉及的态度正相反对。最好的例证便是所有提供情况的当地人都提到的eliali(隆冬),这一概念并不是“四十天期”(人们只说:“我们进入了eliali”),而只是一个简单的时段,当地不同的情况提供者赋予它不同的持续时间和起讫日期:其中有一位甚至把en-

---

④ 鉴于该陈述本身的意图,似乎没有必要就每个仪式、传说、象征、谚语或成语列出被参考作者的书目清单(也未必完整),也没有必要进行一种语文学批评,以确定各种观察结果在何种程度上完全或部分相符(因公开或不公开借用,或因在同一地区或两个不同地区分头进行汇集工作所致),在哪些方面互相补充、彼此矛盾,等等。所以,在此只列出某些著述或文章的清单,在这些著述或文章中,出现或重新出现(显然有大量重复)该重建工作所使用的一些资料(局限于卡比利亚地区);与此同时,还列出了我们根据可能的文化共同性,以比较的方式参考使用的、包含了有用的资料或解释的著述或文章。上述参考文献是:无名氏,B. E. I.(《土著教育纪要》),1934;无名氏,F. D. B.(《柏柏尔资料卡片集》),1954;巴尔费,1955;布利法,1913;卡尔韦,1957;尚特雷奥,1941;达雷,1953;德维尔代,1951、1957;热纳瓦,1955、1962、1967、1969、1972;阿莱斯,1942;埃尼恩,1942;朗弗里,1947;拉乌斯特,1918、1920、1921;路易·德·樊尚爵士,1953;马尔尚,1939;莫里,1939;瓦克利,1933;皮卡尔,1958;拉赫马尼,1933、1935、1936、1938、1939-1、1939-2;罗朗,1912;塞尔维埃,1962、1964;舍恩,1960;亚米纳,1952。涉及比较的内容,主要参照:巴塞特,1922;本·赫内布,1905;比阿尔内,1909、1924;布里利,1932;戴恩坦,1907、1911;加朗-佩尔内,1958、1969;戈德里,1929;拉乌斯特,1912、1918;列维-普鲁旺萨尔,1918;马尔基和纪加,1925;默努亚尔,1910;蒙希库尔,1915;蒂荣,1938;韦斯特马克,1911、1926(详见书末“参考文献目录”)。

nayer(一月)的第一天同时定在冬季的中期和隆冬的中期——尽管他没有把隆冬确定在冬季的(几何学般精确的)中期——,这证明,对促使他把隆冬视为冬季的冬季的结构之实践把握压倒了计算理由。(此逻辑也见于这样一种信仰,根据这种信仰,某些"时期"虽然吉祥,却包含了一个不祥时刻,在这一时刻内有些行为应当避免,但这个时刻难以确定,因此"时期"只是一个处在两个标记之间的不确定场[⑤])。

为了引出一连串有条理的回答,提问必然会采取一定的形式。除了这种提问形式,与调查关系本身相关的一切也会暴露出提问者的"理论"倾向,促使被提问者同样采取一种准理论的姿态:由于提问绝不允许提及时间标记的使用及其条件,所以它心照不宣地用历法替代了用于实际目的的非连续标记,而历法作为对象,倾向于像一个总体那样展开,该总体存在于其"应用"之外,并独立于其使用者的需求和利益。这就说明为什么除了像 eliali(隆冬)和 es'maim(伏暑)这样的主要对立,被诱导叙述历法的当地人往往优先重建他们所能调动的学术性系列,例如:mwalah'(咸苦期)、qwarah'(辛辣期)、swalah'(吉祥期)和 fwatah'

⑤ 这种情况见于 laâdidal,一个冷得可怕的"时期",但人们不知道该时期处在什么时候[朱朱拉地区的一位被调查者曾说到它,磨面粉的妇女边工作边唱的歌里也提到它:"倘若 laâdidal 就像 h'ayan(二、三月过渡期)的寒夜,你就告诉牧羊人的孩子,让他们到村子里来躲躲"]。据朱朱拉地区不同的被调查者,十二月,在一个同样不为人所知的夜晚,水会变成血,人喝了会死,或者一整天都会干渴难捱,同样,nisan 这个吉月,也包含了一个众所不知的凶时(或者只有少数几个农民知道,但他们守口如瓶,不愿告诉别人);其时,树木一经触摸或牲畜一旦被扎破(流血),就会立即死去。这正好说明了贫困和不安全的辩证关系:贫困和不安全产生了魔法仪式,而用于克服贫困和不安全的魔法仪式,实际上助长贫困和不安全。

(解禁期),或 izegzawen(绿周)、iwraghen(黄周)、imellalen(白周)和 iquranen(下周)。总之,人们心照不宣地排除了这样一个现实,即在每种情况下,具体的个人——男人或女人、成人或牧羊人、农人或铁匠,等等——以某种方式划分一年,使用这个或那个时间标记,都可能有其自身的实际利益考虑,如此一来,人们无意中构建的对象是一个仅仅因为这种对自身及其程序意识不到的构建而存在的对象[6]。

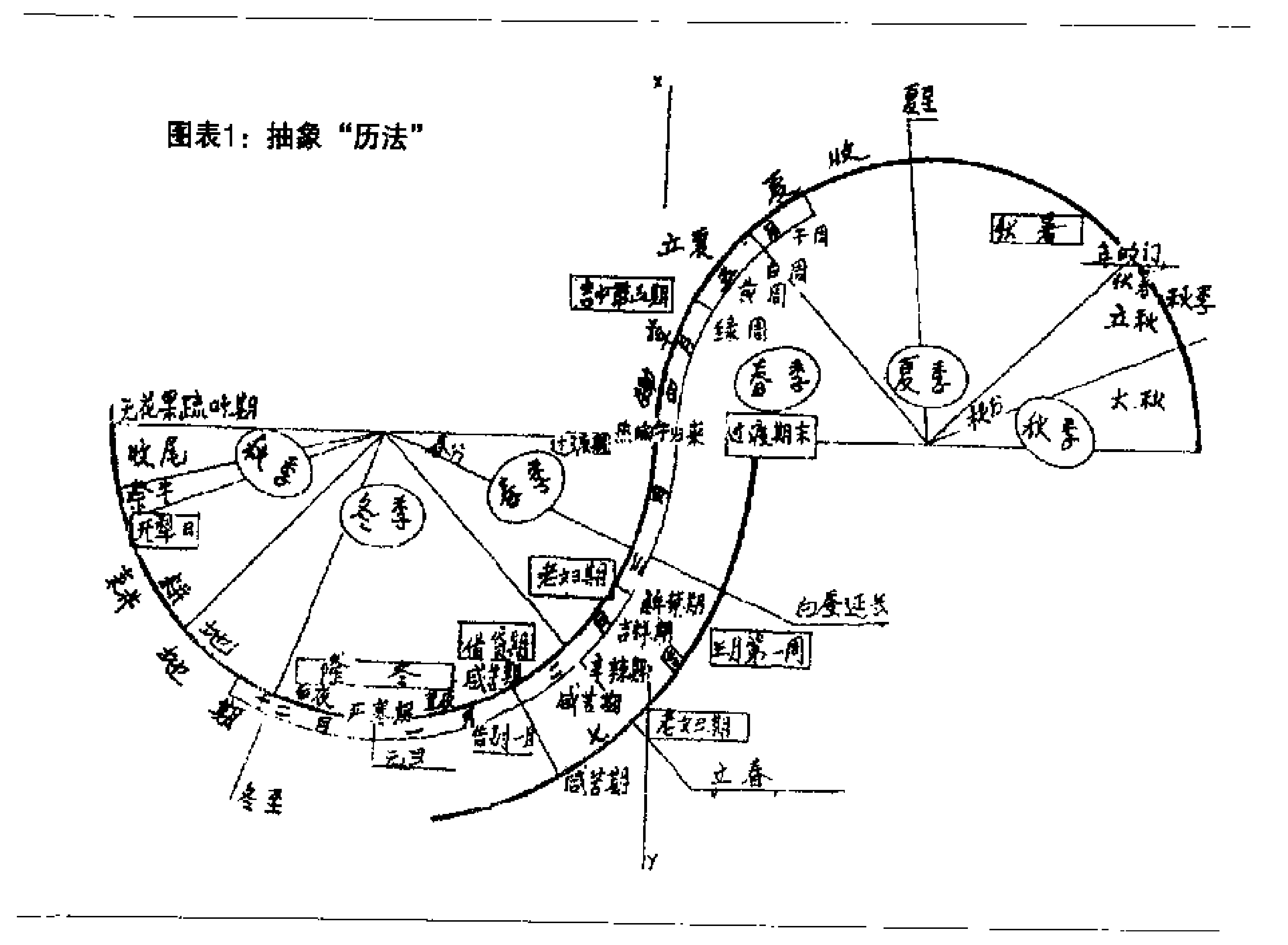
这是图形构建之不可免的后果,我们在"阅读"下列示意图及其评解时应当记住这一点。该示意图的评解是一些简单的速记式描述,旨在让读者以最小的代价获得一个关于生成模型所再生产出来的实践活动的总体看法。

历法与综合错觉

大多数提供情况的当地人自发地认为一年开始于秋季(lakhrif)。他们中有些人把立秋确定在九月一日,另一些人则定在儒略历八月十五前后,即所谓"年的门"(thabburth usugas):"年的门"这一天标志着伏暑(es'maim)过去,雨季开始;这一天,家家都要祭献一只公鸡;契约、协作也都在这一天续订。事实上,有一些提供情况的当地人把"年的门"定在耕地开始日(lah'lal natsh'arats 或 lah'lal n thagersa),后者是过渡期最具决定性的转折点。

---

⑥ 更一般地说,民族学家在对最基本的文化题材感兴趣时,极易取得默契,而这种默契来自于这样一个事实:民族学家的提问在被调查者身上引起的智力活动,对被调查者来说,无异于他们凭本能从事的智力活动,而且他们提供给民族学家的正是这种本能的智力活动已经生成的最好一部分文化产物,即成语、谚语、谜语、格言、箴言诗,等等。



图表1：抽象"历法"

耕地(一般称 lah'lal,但也叫 h'artadem)始于开犁日(awdjeb)。开犁之前,先要杀一头牛献祭(thimechreth),牛是大家共同买的,牛肉由全族或全村分享。开犁仪式(同时是祈雨仪式)一结束,就开始耕地和播种,如果土地透湿,便可延续到十二月中旬,甚至超过这个时间,视地区或年景而定。

实际上,说 lah'lal(耕地期)是个时期可能不甚恰当:这个词(以及相应的时间单位)在实践中,在雨季,是通过与 lakhrif(秋季)相对比来界定的[与耕种相对的是无花果的采摘和干燥、菜园(thabh'irth)的整治、为准备开耕而对打谷后体力下降的耕牛进行的特殊照料];但在雨季范围内,它也可以通过与 eliali(冬闲)的对比来定义;按照另一种逻辑,它同样可以与其他所谓的合法期相对立;在合法期内必须从事某些特定的劳动,如果不在合法期内干,这些劳动就是 h'aram 即"非法":例如 lah'lal lafth(种萝卜期,始于入秋第十七天,儒略历九月三日)、lah'lal yifer(无花果树疏叶期,九月末),等等。

据提供情况的当地人,冬季(chathwa)始于十一月十五日或十二月一日,一般不举行特殊的仪式(这表明秋季和冬季的差别不明显);有的当地人甚至说,人们无法知道哪一天立冬。隆冬叫做 eliali(意为"夜"),前后四十天,几乎所有提供情况的当地人都将其均分为两半:一半是 eliali thimellaline,即"白夜",另一半是 eliali thiberkanine,即"黑夜";这一区分,如其应用范围所证明的那样,是一个完全抽象和形式化划分原则的产物,尽管当地人从气候变化中为其找到一些根据。秋季的劳作结束后,便是秋闲;作为闲季,与伏暑(es'maim)即旱季的农闲期相对,或者如我们已经知道的那样,与 lah'lal 即忙季相对,但从另一个方面看,它也与冬春过渡期(es-sbaât 或 essubuâ,即"七周")相对;再从另一个不同角度看,是"大夜"(eliali kbira)与二月和三月的

"小夜"(eliali esghira)相对，与"牧羊人夜"和"三月第一周夜"(nuits de H'ayan)相对。一月(ennayer)的第一天被确定在隆冬，这一天的标记是举行一系列更新和禁忌(特别是清扫或织造)仪式，有些提供情况的当地人把这类仪式延续到包括十二月到一月的过渡期在内的 issemaden(严寒期)。

隆冬之末，要举行庆祝仪式，庆祝 âazla gennayer(送别一月)：春回大地，树发新芽，这是"解禁"(el ftuth')。耕种者下田插上夹竹桃枝驱赶白虫(maras)，嘴里念道："走吧，白虫！别让耕地的断了你的路！"(据科洛地区的人说，这个仪式在春季的第一天举行)。据说，这一天，天亮之前，人们来到牲口栏，对着牛的耳朵大声说："好消息，一月过去了！"有些提供情况的当地人不说 âazla(送别)，而说 âazri，即"单身汉"，("因为从这一天起，春天来了，举行婚礼的季节开始了")，这个文字游戏无疑包含了一个神话渊源。一个漫长的过渡和等待时期就此开始，这个时期的叫法五花八门，含混不清：如同一位当地人所说，如果说秋季"是个整体"，那么从冬季到春季的过渡期就是由一些叫法不一、界定不清、几乎都是不祥的时间拼凑而成的。

因此，不论是 thimgharine 或 thamghart 即"老妇"(令人想到一个传说，这个传说讲的是冬季——或一月、二月，等等——向后一个时期借贷若干天，以此惩罚一个曾经藐视它的老妇人——或一只山羊，或一个黑人)，还是 amerdil 即"借贷"，都用来表示从一个月到另一个月(从十二月到一月，或者从一月到二月，或从二月到三月，甚至在艾因阿格贝勒地区，从三月到四月)的过渡。H'usum 这个阿拉伯书翰字，指的是《古兰经》的篇章，与 h'ayan(或 ah'gan)同时用来表示从二月到三月的过渡期[当然，把出现在某地区的全部特征聚合成一个系列这一做法完全是一种人为的混合程序，我们在没有忘记这一点的情况下，在示

意图上列出了三个主要系列：1）“咸苦期”（imirghane）、“借贷期”（amerdil）、“老妇期”（thamghart）、“二、三月过渡期”（ah'gan），或者“过渡期末”（thiftirine）、“吉中带凶期”（nisan）；2）“老妇期”、“二、三月过渡期”、“吉中带凶期”；3）“咸苦期”、“辛辣期”（el qwarah'）、“吉祥期”、“解禁期”、“二、三月过渡期”、“过渡期末”、“吉中带凶期”；这三个系列可说大体上符合卡比利亚的朱朱拉地区和小卡比利亚的情况，而第三系列则符合最伊斯兰教化的地区，或者与有文化的当地人提供的情况相符]。

但是，按照魔法逻辑的要求，一个总体上不确定的时期所包含的最不祥时间绝不可能得到确定，结果是“老妇期”或“二、三月过渡期”这两个不吉祥期有时候被用来表示一月底到三月中旬这段过渡期：在这种情况下，人们就把二月的四个“星期”包括在这段过渡期中，将它们统称为 es-sbaât（七周）：这四个“星期”是 mwalah'（咸苦周，有时叫做 imirghane）、qwarah'（辛辣期）、swalah'（吉祥期）、fwatah'（解禁期）；这个半学术性系列有时采用伊斯兰教隐士的助记法，即用这些名称的首字母简称为 ma、qa、sa、fin；提供情况的当地人几乎总是要引用初夏的分期系列——izegzawen（绿周）、iwraghen（黄周）、imellalen（白周）、iquranen（干周）——，这一系列往往也借助该助记法，用柏柏尔语名称的第一个词根辅音来表示，即 za、ra、ma、qin。这里我们所面临的是这样一种半学术性二元对立，类似于“一月之夜”的二分法，若得以成立，就必须尝试予以合理化：前两个时期是不祥期，处于春季。同样，有的当地人将 h'usum 定在横跨一月和二月的两个星期，用以表达这个时期的全部特征，按他们的区分，第一个星期令人生畏，另一个则比较吉祥。同样，不少提供情况的当地人（主要在卡比利亚的朱朱拉地区）还区分出两个 ah'gan（或 h'ayan），一个是 ah'gan bu akli（黑周），严寒的七天，其

间所有的劳作告停，另一个是 ah'gan u hari(自由人周，白人周)，"万物复生"的七天。

在"h'ayan 周"(三月第一周)，生命在酝酿之中。人们不得惊扰它，不得进入田地或果园。h'ayan 或 h'usum 期内还禁止耕地、结婚、房事；忌讳夜间劳动、制作和焙烧陶器；不许加工羊毛和织造。在艾因阿格贝勒地区，h'usum 期内严禁下地干活，这是 faragh(空闲期)；"盖房子、举办婚事或宴请、买牲口"，都是不吉利的事。总的说来，凡关乎将来的活动都在禁忌之列。牲畜生长期看来也已结束，到 h'ayan 周末，即春分(adhwal gitij，白昼延长)，便给牲畜断奶(el h'iyaz)。这一天，耕牛能听懂人话，人们敲打铁壶，弄出响声，不让它们听到关于"白昼延长"的谈话，因为"它们害怕多干活"。由于 h'usum(或 h'ayan) 所处的位置，它被赋予一种开始和预言的特性，同赋予一天之晨的特性非常相似：比如说，若不下雨，这一年的水井就不会满；若下雨，这是丰年的兆头；如果开头下雪，山鹑就会下许多蛋；因此这个时期是个赎罪(施舍济贫)和占卜的时机。

"老妇期"和"二、三月过渡期"(h'usum)一过，人们便认为牲畜得救了，这是"解禁期"，是外出和新生的季节，无论在庄稼地里还是在牲畜中，幼小的生命不再惧怕冬天的严酷。人们已经欢庆春季(thafsuth)的第一天——绿色和孩童的节日。这是一个预言时期的开始之日，一切仪式都沉浸在欢乐和吉祥物的气氛之中。孩子们来到田野上，迎接春天的来临。他们将在户外品尝炒麦粉黄油烙饼。这天吃的古斯古斯(seksu wadhris)是用含有具膨胀作用的毒胡萝卜(adhris)的汤蒸熟的。妇女们放弃了劳作的禁忌，用散沫花染指甲。她们成群结队去寻找欧石根做扫帚，扫帚的委婉说法是 thafarah'th，来自 farah'，即"欢乐"：扫帚在欢乐中做成，将带来欢乐。

白昼在延长。要干的活不多(除了无花果树林里的劳动);需要等待生命完成它的工作:在大卡比利亚,人们说,“在三月里,你就去瞧瞧你的庄稼,好好看看”;在别的地方,人说“开花季节(豆科植物,特别是期待已久的蚕豆的开花期)的阳光”“使部族坐吃山空”。储存的食物吃完了,人们越来越感到白天的漫长,何况田里不能去(natah' 还没有过去),蚕豆和可以食用的野菜又不让吃。故有这样的谚语:“过三月,如爬坡”;“三月白天长,一天吃七顿”。

随着 natah' 或 thiftirine(过渡期末)的过去,过渡期也就结束了。这两个词语都出自阿拉伯语,指同一个时期,出入不过几天,而在卡比利亚的朱朱拉地区(在该地,h'ayan,用当地话说是 ah'gan,近于过渡期),很少有农民知道这两种叫法的。在 natah'(过渡期末),“树木摇摆而相碰”,人们担心下雨过量,而且天气冷峭,“野猪冷得发抖”。如同 h'usum(二、三月过渡期),人们不可去田里,也不应去果园(否则会招致人或牲畜死亡)。Natah' 也是大自然苏醒、作物茂盛、生机勃发的季节,也是结婚的季节。这是举行(同秋季一样)婚庆的时候(据一种文学传统,“世上一切生灵都在匹配良缘”;不育妇女宜喝在 natah' 期内采集的草煮成的糊),也是乡村节期。某些被调查的当地人,按照一种常用的方法,把这个过渡期分成两部分,一个是不祥期(“艰难期”),在三月,另一个是吉祥期(“顺利期”),在四月。

从雨季到旱季的过渡定在 natah' 期内;叫做“热晌午(azal)归来"这一天;这天的日期因地区、气候差别而异(三月牲畜断奶期过后,或者晚些时候,四月剪羊毛季节或稍后,总之不超过五月初)。此过渡的标志是昼间活动的节奏发生变化:自这天起,原先晚出早归的羊群一大早就出去了,快到晌午的时候回村过 azal(意为“晌午”、“大白天”,与“夜”和“早上”相对,确切说,是指

一天之中最热的歇晌时候),过了晌午再出去,到太阳落山回村。

坏天气时期最终过去了;绿色的田野和园林准备接受阳光。人们进入了干燥和成熟周期。四月是个非常吉利的月份(人说"四月是下坡,顺顺当当"),它开始了一个顺利和相对丰裕的时期。人们又开始劳作了:地里,关键的生长期已经过去,人们可以锄草了,这是此时惟一重要的活动;菜园里,人们采摘第一季蚕豆。在 nisan(吉中带凶期),人们举行各种仪式,祈求甘雨,给一切生命带来丰产和茂盛;还给绵羊剪羊毛,又给当年的羔羊烙上印记。Nisan 就像所有的过渡期,比如 natah',从"干燥"和"潮湿"对立的角度看,是一个含糊的、界限不清的时期,这一事实在此并不表达为"吉祥"和"不吉祥"两个时期,而是吉祥中有不祥时候,且没有人确切知道这些"凶时"处在何时,而在这样一些时候,应避免对树木进行剪枝或嫁接,避免庆婚,避免粉刷房屋、给织机装经纱、孵卵,等等。

当"绿周"结束时,田野里的残绿渐渐消失;此前还像刚出生的婴儿那样"鲜嫩"(thaleqaqth)的谷物渐趋泛黄。五月(magu 或 mayu)各个"旬"或"周"的名称表示了地里谷物相继改变的外貌:继"绿周"之后,依次是"黄周"、"白周"和"干周"。夏季(anebdhu)事实上业已开始。雨季的主要劳动,即松土(无花果树林)和播种,在"绿周"尚在容许之列,但到了"黄周"则被完全排除在外。那时人们所关心的只是如何使成熟的庄稼免遭灾害(冰雹、鸟类、蝗虫,等等),忙于扔石子、吆喝(ah'ahi),或用稻草人驱赶鸟儿。人们还举行集体驱邪(as'ifedh)仪式,把邪恶"系"在物品(布娃娃)或用来献祭的动物(比如两只鸟儿)上,然后将其赶出要保护的区域,逼其躲进洞穴、灌木丛或石头堆中;这类仪式所使用的不过是发烧、着魔妄想症或不孕等疾病的治疗或有些村庄定期举行的仪式中所运用的"驱邪"模式。

据大多数提供情况的当地人,夏季的第一天是五月十七日。如同五月忌行房事一样,夏季的第一天不可瞌睡:人们避免白天睡觉,否则就会生病,或者丧失胆量或名誉感(藏于肝)。也许出于同样的原因,这一天提取的泥土被用于魔法仪式,以测定男子的名誉感是否削弱或丧失,或测定动物不服调教的程度。"干周"的最后一天叫做"火炭落水",令人联想到铁匠特有的"淬火"工序;是日,所有的人都已开始夏收(essaif);夏收于夏至(insla,六月二十四日)前后结束。这一天,人们到处生起篝火,认为烟雾是"干"和"湿"的结合,烟雾来自于烧"湿"(取自湿地的植物、绿枝和青草,如杨树和夹竹桃),能使无花果树"受孕",从而把烟熏杀虫和无花果人工杂交等同起来。伏暑始于打谷和簸扬之末,持续四十天,农活暂停,就像与其相对的隆冬一样(人们常说,伏暑老刮西罗科风,隆冬就会大寒下雪)。

与收割和打谷期相对,秋季看来是农事年(année agraire),确切说是谷物生长周期的闲季。它也是休息和欢庆丰年的时期:除了刚收割的谷物,还有无花果、葡萄和各种新鲜蔬菜,如西红柿、甜椒、南瓜、甜瓜,等等。有时候,立秋被定在八月半,称thissemtith(源自 semti,意为"开始成熟"),此时第一批无花果开始成熟,但严禁采摘,违者受罚。进入 ichakhen(亦称 ichakh lakhrif,"大秋"),秋收进入高潮,男女老少都参加秋收;十月一日开始无花果疏叶(lah'lal yifer),疏下的叶子喂牛。这一天是"生命归退"的信号:到了 iqachachen(收尾),人们彻底清理菜园、果园和田间,打落残留的果子,除去树上的叶子,"拔除园子里的枝蔓"。收割后留在田间的全部生命残迹就这样消失了,土地作好了翻耕的准备。

生成公式

示意图及其解说的作用不仅仅在于方便一种更为经济的说明;如果它们的综合概括功效无助于更深入的逻辑控制及同时揭示连贯性和不连贯性,那也只是在相关信息的数量和密度上有别于此前内容最丰富的汇编。的确,严格意义上的"结构主义"示意图,是将组成实践活动和仪式物具系统的种种关系构建成一个关系网并视其为"差异系统";而当该意图被贯彻到底时,就会产生一种悖论作用,破坏该意图所包含的愿望,即在对现实的解释和被解释的现实之连贯性和系统性中找到某些依据,以证明这种对现实的自我解释的有效性。最严密的分析能揭示实践感的产品的全部可能连贯性,但同时必然会揭示该连贯性的局限,从而迫使人们提出某种类比意义如何运作的问题,这种类比意义所产生的实践活动和作品没有结构主义泛逻辑主义所要求的那样合乎逻辑,但比直觉主义之始动的和不肯定的联想更具逻辑性。

仪式实践的原则源自于这样一种必要性:以社会-逻辑的方式,也就是说以既是逻辑的又是因特定文化任意性而合法的单一方式,连合由社会-逻辑分离的对立物(例如耕地或结婚仪式),或者以社会-逻辑的方式将这一连合的产物分离开来(见于收获仪式)。对世界的观注是对世界的一种划分,这种划分建立在一个基本划分原则之上,即把世界万物分为互补的两类。引入秩序,就是引入区别,是把宇宙分成诸多相对的实体,早在毕达哥拉斯学派的基本思辨中,此类实体就被描述为"对立物柱"(sustoichiai)。界限"借助一种任意性制度"(par une institution arbitraire)——莱布尼茨用以翻译经院哲学所说的 ex instituto,

也就是以集体信念亦即对自身任意性的无知为条件并产生该集体信念的魔法行为——，产生差异和互不相同的事物；它通过一种绝对差别促成事物彼此分离，而这一绝对差别只能靠另一种魔法行为即仪式违犯来超越。"自然从不飞跃"（Natura non facit saltus）：正是制度的魔法，将断裂、分割、划分（nomos）、产生集团及其特定习俗的边界（"在比利牛斯山这边是真理，在那边就是谬误"），以及集团制定能使自己结合和分离的东西以成其为集团所凭借的任意必然性（nomô），引入了自然连续体，亦即生物学上的亲属关系网或自然世界。最出色的文化行为在于划定界线，此界线产生于一个范围确定的单独空间，比如分给神祇的神圣树林（nemus）、划给神祇的庙宇（templum），或者就是住宅。住宅因具有门槛（limen）这一使世界颠倒、事物征象倒转的危险所在，故它是一切过渡仪式（rite de passage）的实践范例[7]。如阿诺尔德·冯·格耐普所见，一切过渡仪式之所以具有共同之处，是因为它们都旨在借助魔法有规则地超越像住宅门槛那样令世界发生"旋转[8]"的魔法界限。

界限具有隔离作用，而神圣事物则是隔离的产物。此界限

---

⑦　凡包含割断、耗尽、告终这类意义的话均代之以委婉语，尤其是当着新生儿、新婚夫妇、刚施割礼的孩子的面，因为他们正处在两种状态之间的"门槛"上，生命受到威胁，易受伤害（热纳瓦，1955年）。"耗尽"，当代之以"有福"或"招财"；谷物、食品、牛奶告罄，不说"用完"，而要用一个表示"丰足有余"的词语；另外，像"死"、"熄火"、"出门"、"打碎"、"洒落"、"关闭"这类词都不能直说（参照：丈夫离家赶集，妻子祈祷："割吧，割了再长，愿主保佑，诸事顺利畅通。"热纳瓦，1968年，第一卷，第81页）。同样，任何词语，凡令人联想到威胁生命的暴力者，均在避免之列，例如在小牛或孩子出生后四十天内，"血"这个词要用"水"代之。计量活动因无法避免"界限"和"切割"（不能用刀切面包）而利用各种各样的委婉表达和魔法防范：主人避免亲自估测收成，而将这项工作交给佃农或邻里（且要趁主人不在家时去做）；有些数字也用婉转的词语来表达；人们使用一些仪式用语，如："愿主不吝施舍于我们！"

⑧　A.冯·格耐普，《过渡仪式》，巴黎，埃米尔·努里出版社，1909年，第17页。

和神圣事物意识与另一种意识不可分，这另一种意识就是对作为最佳仪式形式的界限的有规则的、因而也就是合法的违犯：世界的有序化原则依然是仪式行为的基础，仪式行为旨在通过否认对界限的必要的或不可避免的违犯来使界限合法化——切藐视原初分界(diacrisis)的行为都是危急行为，它们使整个集团遭受危险，而首当其冲的是为集团，也就是说代替集团、以集团名义和为集团的利益实施此类行为者。对界限的违犯(thalasth)威胁到自然世界和社会世界的秩序：人们说，“人人为自己，母鸡用自己的脑袋(像公鸡般)啼鸣”，也就是说要承担一切后果(母鸡将被割喉宰杀)。彩虹，亦即下冰雹、下雨和出太阳同时发生，被人们称为“豺的婚礼”，是另一种违反自然的结合，也就是说违反了分类原则，如同豺和雌骆驼结合，这在一则民间故事中被视为不般配婚姻的范例。最典型的界限，男女界限，则不允许违犯。因此，临战逃脱者将经受一种名副其实的贬黜仪式——，他被妇女捆绑——颠倒的世界——，妇女们在其头上系一块头巾(典型的女性特征)，在其脸上抹涂碳黑，拔掉其胡须——名誉的象征——，“以便次日让人看到他还不如一个女人”，尔后被带至部族大会，后者隆重地将其逐出男人世界(布利法，1913年，第278-279页)。一旦被视为lkhunta，即中性、两性结合体、无性，总之，一旦被开除出可设想的和可命名的世界，此人就变得毫无价值，就像那些弃物，人们为了彻底永远地摆脱它们，便将它们扔在一个外来人的坟墓上，或者丢弃在田地的分界处[9]。

---

⑨　在艾特伊谢姆地区，人们把受割礼孩子的血接在盘子里，盘子里有泥土，泥土采自两块农田的交界处，割礼完毕后，泥土放回原处[拉赫马尼的观察(1949)相同，他还指出，接过血的盘子用作打靶的靶子)。我们知道在分界处采的泥土在不少驱邪除病仪式中的作用：分界处不在可想像空间之内，处在由划分原则产生的区域之外，故它代表了绝对的外在、“外乡人的坟地”，或者死而无后的男子之墓，也处在

诸对立物的结合程序具有一种可怕的特性，此特性尤见于铁的淬火，即 asqi，该词还表示“汤”、“汁”和“下毒”：sequi，意为“浇灌、浸湿干的东西”，是用汤汁浇淋羊肉古斯古斯，从而将“干”与“湿”结合在一起；是在铁的淬火（seqi uzal）过程中，将“热”与“冷”、“火”与“水”、“干”与“湿”结合在一起；是倒入“滚烫的水”（seqi essem），是注入毒药（据达雷，也是施魔法似的解除毒药）。铁的淬火是一种可怕的暴力和诡诈行为，实施行为的是一个可怕而又狡猾之徒，是铁匠，其祖先是西迪-达乌德，他能用手拿住烧红的铁，不动声色地将预先烧得火烫的活计递给赖账的顾客，以示惩罚。铁匠被排除在婚姻交换之外——“铁匠的铁匠儿子”是侮辱人的话——，他是一切暴力工具的生产者，他不但制造犁铧，还制造刀具、镰刀、双刃斧和长柄斧；部族大会没有他的席位，不过一旦遇到战争或暴力冲突，他的意见也在考虑之列。

涉足对立力量的交汇处，不会没有危险。施行割礼（khatna 或 th'ara，此词常常被一些由 dher——干净——派生的委婉语

可设想空间之外，是疾病邪魔的另一个放逐之地；确切说，这样的坟地象征永不复返的绝对死亡，因为，外乡人（aghrib）不仅可以说死了两次——因为死于西边日落处，亦即死亡之地——而且死于异国他乡，亡命之中（elghorba），故不会有人使其复活（seker）。

替代)，就需要保护，据涂尔干[10]，这种保护是为了对付女性生殖器隐含的可怕力量[11]，特别是对立物的汇合所包含的力量。同样，耕地者要头戴白色羊毛无边圆帽，脚穿皮制凉鞋(arkasen)——不得穿进家里，这是为了在使天地接触之时，避免使自己成为天地和天地敌对力量的汇合点[12]。至于收割者，他要穿皮围裙，人们有理由拿它同铁匠的围裙(塞尔维埃，1962年，第217页)比较，而且其含意也非常明白，如果人们知道这种围裙也是打仗时所穿的话(德沃，1859年，第46-47页)。

最基本的仪式行为实际上是一些被否认的违犯行为。原始的二分法使一些应该结合起来确保集团再生产的原则互相分离和彼此对立，从而造成不可避免的特殊矛盾，而仪式就是要通过一种得到社会认可的、由集团承担的，也就是说符合产生该矛盾的分类法之客观意图的行动来解决这一矛盾：仪式旨在通过实践否认(dénégation pratique)——该否认不是弗洛伊德描述的个人的否定，而是集体的和公开的否定——，来抵消对神圣界限的违犯——对界限所产生的妇女或土地神圣性的侵犯——所激起的危险力量。

在生命秩序的再生产需要违犯作为该秩序之基础的界限时，尤其是在需要割断、杀死，总之是中断生命的正常进程时，人们就要实施魔法保护。而列在这类魔法保护之首位的，是一些两义性人物，他们既受人蔑视，又令人畏惧，他们是暴力的主体，

---

⑩ E.涂尔干，《宗教生活的基本形式：澳大利亚的图腾体系》，巴黎，阿尔康出版社，1912年，第450页。

⑪ 人们知道小贝壳(cauris)——外阴的象征——可用作顺势阻挡毒眼的工具，因为看到外阴被认为会带来霉运[参照：妇女之间辱骂，往往撩起长袍(chemmer)示人]。人们也知道经血被赋予破坏力。妇女令人畏惧，其原因之一就在于此。

⑫ 相反，锄草或拾落穗时，从属于土地的妇女要赤足下地。

如同他们使用的刀、镰刀等暴力工具，既能排除祸害，又能防御暴力，此类人是黑人、铁匠、屠夫、谷物计量员、老妇，他们本质上属于需要对付或抵制的邪恶势力，但同时又能充当魔法屏障，夹在集团和违反自然的分离（割断）或结合（交配）所产生的危险力量之间：铁匠几乎总是被派去做渎圣和神圣的割断行为，例如祭牛的宰杀或割礼（或骡子的阉割），甚至还会让他承担开耕的工作；在小卡比利亚的一个村落里，负责开耕者是这样一个人的最小子嗣，这个人在地里霹雳落下的地方找到一块铁，并用这块铁做他的犁铧；这个负责开耕的人便承担起所有用铁用火的暴力行为（割礼、皮肤划痕、文身，等等）。一般地说，负责隆重开耕的人——有时被称作"婚礼主持人"——是作为集团的代表和替罪羊去迎对违犯行为包含的危险[13]。在发生重大违犯之际，在开耕或织机安装之时（人们把祭献牲口的血抹在织机的经纱链和上经纱轴上——无名氏，《柏柏尔资料卡片集》，64），人们举行公开的和集体的祭献仪式，该仪式的基本功能便是驱除违犯行为所包含的灾祸[14]。但是，在宰杀祭牛或割下最后一束麦子的情况下，人们看得尤为清楚：仪式化本身总倾向于将不可避免的杀生转变为必不可少的祭献，在渎圣的同时又否认渎圣。

如果结合的对立物不是生命本身，且它们的分离不是一种杀害，即生存的条件；如果它们不是再生产、物质和生存，即不是受孕的、故而脱离了致命的不育状态（被弃之子自然的女性原则的无果性）的土地和女人，那么，对由魔法逻辑建立的界限的魔法违犯就不会势在必行，如此迫切。事实上，对立物的结合并不

---

[13] 在某些社会中，流行仪式性夺去少女童贞的习俗，这无疑应按同样的逻辑来理解。

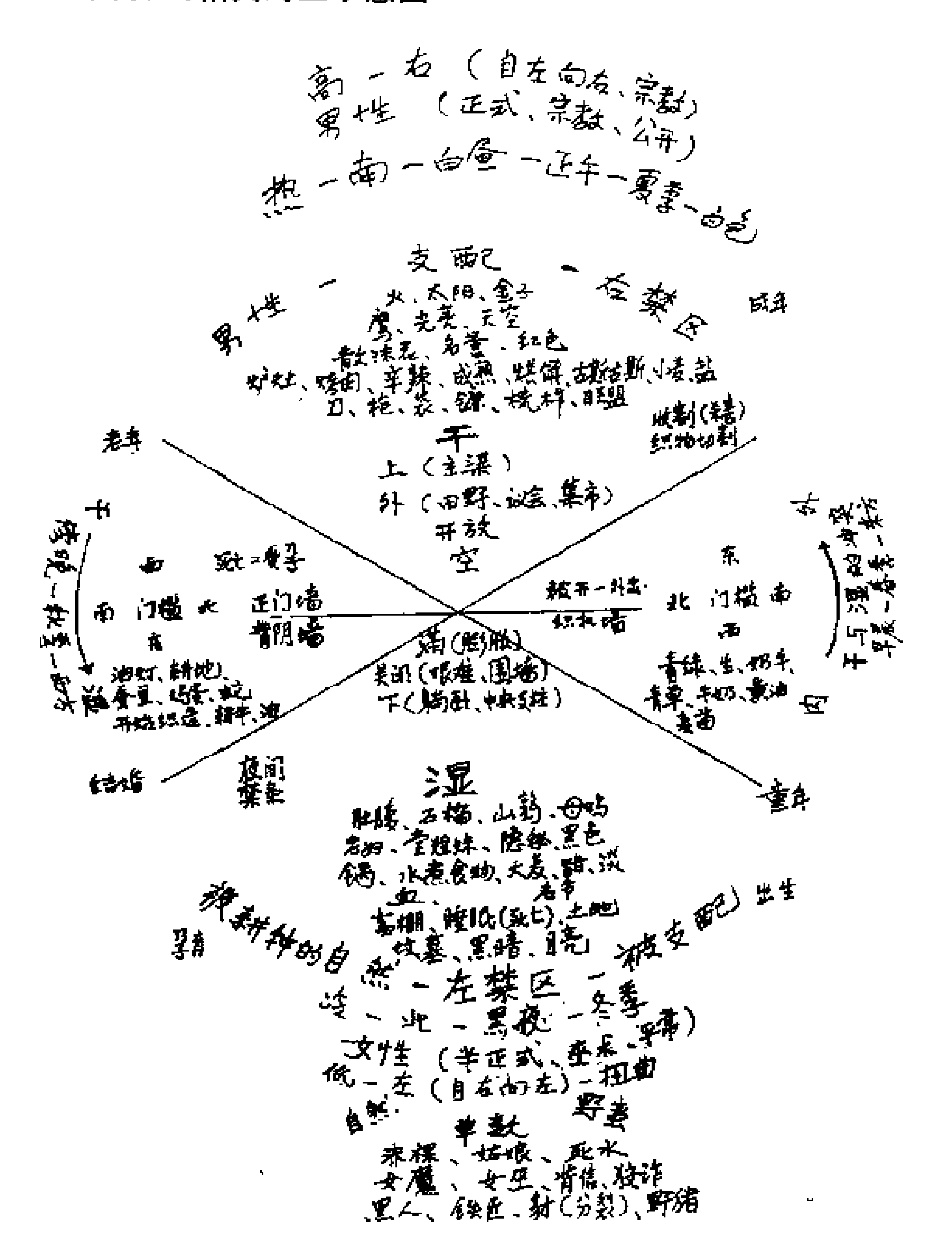
[14] 接生婆（qibla），是与铁匠一样有本事对付对立物交织所生危险的老妇，在人们把经纱绕于织机的上经轴时，她就坐在下经轴上，使之保持平稳。

能消除对立：对立物即使结合，彼此依然对立如故，只是方式完全不同，从而显示出结合关系的双重本质，亦即既对抗又互补，既相斥(neikos)又相亲(philia)，而这就是它们的“本性”。因此，住宅具有隐秘的、黑夜的女性世界的全部特征，从这一角度看，它等同于坟墓或少女；当它成为它的另一种所是，亦即对立物共居和结合的最佳所在，就像妻子这盏“屋内的灯”那样，隐含着自身的光亮[19]，那它的含义就会改变：当新屋封顶，人们要求用“结婚喜灯”送来第一道光亮。一切事物都像这样获得不同的属性，这要视人们是从结合还是分离的角度去领悟而定，但无论是结合还是分离状态都不能视为事物的真实本质，一种状态只是另一种状态的变易或破碎形式。故此，与耕作的自然、左禁区、男属女性、受孕女人或土地相对的，是处于结合或分离状态的全体男性，特别是仍处在荒芜和未驯化状态的原生自然——少女和荒地——，或者是回到离开了结合状态的扭曲和不祥的自然——庄稼业已收割的留茬地或老巫婆，后者因奸诈阴险而被等同于豺。

女属女性(feminin-feminin)和男属女性(feminin-masculin)之间的对立，可以从各个方面得到证实。最典型的女属女性是不依附于任何男权的女人，她没有丈夫，没有孩子，故没有名誉问题；如果不育，她就属于荒地(不育女人不许在庭院里栽种，不许运送种子)，属于未开化的世界；她与未驯化的自然，与隐秘力量有关联。她也与一切扭曲的东西联系在一起(aâwaj，弯曲；

[19] 我们已经知道，妇女的双重性，在亲属关系逻辑中再现为堂姐妹与表姐妹之间的对立。

图表 2:相关对立示意图


高—右（自左向右、宗教）
男性（正式、宗教、公开）
热—南—白昼—正午—夏季—白色
支配
男性
成年
火、太阳、金子
鹰、光芒、天空
红色
干
上（主梁）
外（田野、议会、集市）
开放
空
老年
东
北 南
西
结婚
童年
湿
石榴、黑色
水煮食物、大麦
坟墓、黑暗
出生
被支配
左禁区
冬季
女性（半正式、
低—左（自右向左）—扭曲
自然
野蛮
赤裸、姑娘
女魔、女巫
黑人、铁匠
野猪

“她是坏木料做的”，“是块歪木材”)，还与一切歪斜的和造成歪斜的事物相关（人们说这样的女人，具有一种可疑的精明能干，此特点也为铁匠所有），她具有巫术天赋，特别是需要使用左手的巫术（左手是凶残招灾之手：“左撇子的一击”是致命的一击），施巫术时自右向左回旋（这与使用右手的男人不同，右手是宣誓之手，自左向右转动）。她还擅长“扭曲目光”(abran walan)，此术很阴险，她要向某人表示反对或不满，目光却投向与此人所在的方向相反的方向；abran与qeleb相对，前者意为自右向左转动，翻动(舌头)，后转，总之是转错方向，后者意为转身，颠倒；两者相对，如同一个隐蔽的、不易觉察的、被动的动作，一种女人的回避，一种“刁钻”的招术，一种巫术手段，与一种明显的、公开的、直接的、男人化的侵犯相对立。女人的消极性极限是老妇，后者身上集中了女性的全部消极属性（也就是女人身上一切能引起男人恐惧的东西，这是由“男性主宰的”社会的特征），而老妇自身的极限则是民间故事（拉科斯特-迪雅丹，1970年，第333-336页）里飞扬跋扈、法力无比的老巫婆（stut，“没牙却能吃蚕豆，眼瞎却能纺纱，耳聋却能到处散布谣言”）。男人越老越智慧，女人越老越恶毒——虽然女人一老，“尘缘已断”(因已与性事无涉)，每日里还能祈祷（无名氏，1964年）。女人之间发生争执，常常归因于不属于家庭的老妇（人称“家庭祸根”）。关注家庭和睦的男人往往疏远她们，而她们也不去那些家有权威中心的人家。

无拘无束和不再生育的老妇已无什么“克制”，女

人所有的全部潜在能力得到充分的发挥。一棵任其自然的树苗，朝左长，只有将它扭歪了，扭出一个"结"（"女人是树身上的一个结"），才能使它向右长（或者往高里长），女人就属于这种情况，具有女属女性的邪性，特别是在经期，不能煮饭，不得做菜园里活，不得栽种、祈祷或守斋。人说"女人如同大海"（污物堆积地）。Elkhalath，这是用来称"女人"的集体名词，但也表示"空洞"、"虚无"、"荒漠"和"毁灭"。

男性原则被赋予优先性，其效用见于一切形式的结合。因此，与女属女性不同，男属男性（masculin-masculin）从不受到公开非难，尽管人们常常谴责男性品质的某些极端形式，比如"恶魔的名誉感"（恶魔的化身之一是长一头红棕色头发的男子[16]，这样的人不长胡子，到处制造不和，没有人愿意同他结伴上集市，而且，到了最后审判日，人人都宽恕了罪过，他却拒绝宽容，等等；或者，以一种完全不同的方式，拒绝 amengur，即无子嗣的男子）。

基本划分贯穿于社会世界：从男女劳动分工及其产生的农事周期划分即劳动周期和生产周期，直到各种表象和价值，包括各种仪式实践，这一划分无处不在。正是铭刻于身体潜在行为倾向最深处的实践图式，产生了劳动和仪式的划分，产生了能强

---

[16] 人们知道，红棕色和红色——尤其是散沫花红——与男子特征联系在一起（婚礼、割礼这类显示男子特征的重大仪式前夕，要涂散沫花红）；献祭的牛（人们指望它带来雨水）不能用红棕色的。

化或确认这一划分的表象的划分[17]。经验研究确立了诸文化体系之任意的亦即历史的独特性赖以存在的“对立物柱”，使我们能够重新把握基本分离的原则；基本分离，亦即原始划分(nomos)，它往往被认为是一种初始的构成、建立、制定行为，但事实上它是在日常实践的日常行为中，比如在由男女劳动分工调节的行为中建立的，而这种既是无意识的又是集体的连续创造是其持久性的根源，并使其能够超越个人意识。

男女活动的分配(如下列图表所示)可通过三种基本对立的组合来解释：向内(其次是向下)运动和向外(或向上)运动之间的对立；湿与干之间的对立；连续的、旨在使结合的对立物得以持续并对其进行调控的行为和短暂的、断续的、旨在使对立物结合或使结合的对立物分离的行为之间的对立。内务、住宅、厨房或者说向内运动和外务、田地、市场、部族会议或者说向外运动，以及不可见事物和可见事物、私己和公开之间的对立，已不存疑问，无须重复。湿与干之间的对立部分涵盖前一种对立，将一切与水、绿色、青草、菜园、蔬菜、牛奶、树木、石头、泥土(妇女光脚锄草，赤手搅和制陶或打内墙用的黏土)有关的东西都划归妇女。但是，从仪式逻辑的观点看，第三种对立最为重要，它把行为划分成二种：一种是男性行为，即与界限力量(force liminale)的短暂而危险的冲突，如耕地、收割、宰牛，此类冲突所使用的是用火炼就的工具，并伴以种种防灾仪式；另一种是女性的妊娠和

---

[17] “他们天天东游西逛，倒吃精美的古斯古斯。做女人的只能吃粗粉古斯古斯”(皮卡尔，1968年，第139页)。女人唱的歌，特别是磨面时唱的悲歌，充满了这样的诉说。但妇女对男性支配的反抗，尤见于咒术，咒术是一种劣势斗争武器，但仍从属于优势分类体系(“男人的对手是女人”；“他没有生病，是女人之间的争斗害死了他”)。例如，为了使男人沦为驴子(aghiul，忌用词，被一个借自阿拉伯语的委婉词所取代)，也就是说，失去个人意志的奴役状，女人们便把一个驴心腌了晾干，再磨成粉，冲制成魔水。

管理行为，即旨在确保延续性的持续操劳，如食物烧煮（类似于妊娠）、养育孩子和饲养牲畜（包括清扫、搬运其气味会损害牲口和孩子健康的厩肥）、织布（因其某个特征而被理解为生命的养育）、管理储存的粮食、单纯的采摘，所有这些活动都伴以简单的赎罪仪式。从其生命和生育看（“怀孕妇女一只脚在这个世界上，另一只脚在另一个世界上”；“自受孕之日到产后四十天，她的坟墓一直开着”），还从其照料的生命即孩子、牲口、菜园的生命看，妇女自身极其脆弱，但她们看护着结合在一起的对立物，亦即生命，故必须从技术上和魔法上管理和保护生命。

作为生命的守护者，妇女们不断受到威胁，她们负责一切旨在保护生命的魔法活动[比如所有预防“毒眼”的驱邪(asfel)仪式]。她们实施的一切仪式都是为了延长她们负责看护的生命和她们具有的生殖力（不育症总是归咎于她们）。为了避免腹中孩子的死亡，怀孕妇女要在一只与其崽儿分开的母狗边上沐浴。当一个妇女失去幼小的孩子时，她必须在牲口棚内用水浇身，别人则把小孩的衣服埋在坟边，埋衣服用的铲子一并掩埋（这叫“卖掉铲子”，人们向失去孩子的母亲祝福：“但愿这把铲子永远地卖掉了！”）。相反，所有与多产相关的事[栽种、将散沫花放在新郎(isli)手上、替新娘(thislith)梳头、接触所有会繁殖和增加的东西]都禁止不育妇女沾手。避免祸从口出也是妇女的责任：说及孩子和菜园，人们往往使用委婉语，甚至反话（“真是个小黑鬼”，人们这样说一个孩子），以免（妄测将来或口出狂言）对抗命运或招人羡慕，引来“毒眼”，亦即招致因羡慕渴望而产生的贪婪和忌妒的目光，特别是女

图表 3：男女劳动分工

男性劳动	女性劳动
内务	
夜间喂牲口	收藏要储存的粮食、水
	看管储存的粮食
	拴住从田野回来的牲口
	烧煮（厨房、火、锅、古斯古斯）
	喂孩子、牲口（母牛、母鸡）
	照料孩子
（忌讳扫帚）	打扫（保持清洁）
	织造（和纺羊毛）
	磨小麦
	和土（制陶和抹墙）
	挤牛奶（搅拌奶油）
外务	
放出牲口	
赶集	
种地（田地较远，开放，黄色，谷物）	照管菜园（菜园较近，封闭，绿色，蔬菜）
耕地（犁铧，围裙）	（忌讳打谷场）
播种	
收割（镰刀，围裙）	
拔秧移种	
簸扬	
搬运、架置房梁（男人的“差事”）和盖屋顶	运送种子、厩肥（背驮）、水、木料和石头（盖房子时妇女所干“差事”）
用牲口驮运厩肥	捡拾（采摘）油橄榄（忌讳用竹竿打落）、无花果、橡栗、木柴（枝条、荆棘）和捆扎
打落（爬树，打落油橄榄，伐树盖房）	拾麦穗
	除草（光脚、穿拖地长裙）
锯割木头（用斧子或刀具制作厨房木质用具）	用脚踩压油橄榄（参照“和泥”）
宰杀牲口）	（忌讳宰杀牲口）
	用手和泥（掺入牛粪后用于盖房和修建打谷场）

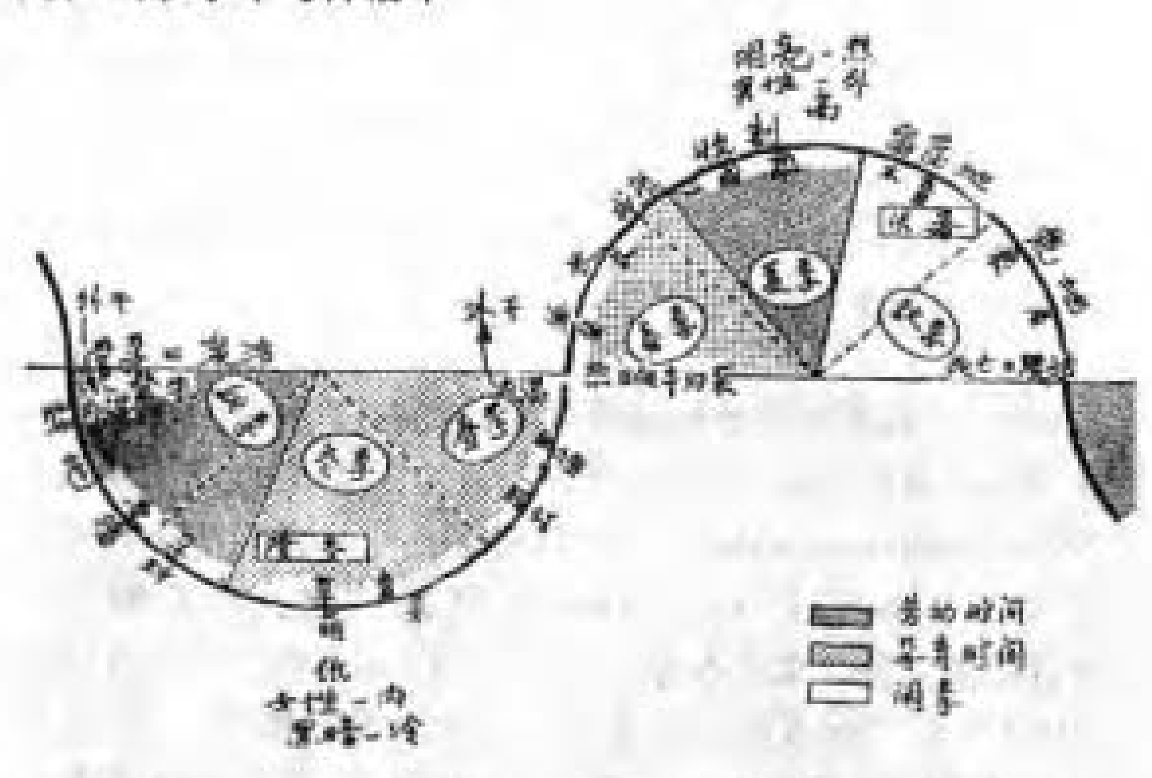
性的这种目光;这种目光会带来祸害,而妇女作为生命的受托人和守护人,最容易受其侵害(据说:看到一头母牛,觉得它漂亮,就想拥有它,最终会使它害病;恭维话包藏祸害,欲望通过赞美之词来表达)。人说:"菜园喜欢隐秘(esser)和礼貌。"委婉语是一种祝福,与诅咒、亵渎相对。中伤者的话是危险的,"犹如妇女安装织机的经纱"(这是妇女实施交叉的惟一机会,其危险类似于男子在收割或耕地时面临的危险)。妇女还使用魔法解毒剂来抵制"潮湿欲念"("毒眼",即 thit',有时也叫做 nefs);此类魔法解毒剂均属于"火"与"干"范畴,比如有气味的烟熏、文身、散沫花粉染色、盐,以及一切用于分离、疏远、排斥的苦涩物品——阿魏、夹竹桃、沥青,等等(德维尔代,1957年,第343-347页)。

因此,男性断续和女性连续的对立既存在于再生产范畴,包括受孕和妊娠的对立,也存在于生产范畴,包括使农事周期结构化的劳动时间(temps de travail)和用于自然过程之孕育和管理的生产时间(temps de production)的对立。"男人的活,叹息之间便告结束。对于女人来说,一周过去了,活还没有干完"(热纳瓦,1969年)。"女人的活不重(fessus),但没完没了"。正是通过男女间既是技术的又是仪式的劳动的分工,实践和仪式表象的结构得以与生产的结构接合:农事年的各个重要时期,即马克思所说的劳动周期(périodes de travail)[13],是男人实施对立物的

[13] 卡尔·马克思,《资本论》,第二卷,第2篇,第七章,"劳动时间与生产时间",巴黎,伽利玛尔出版社(七星文库),第655页。农事历变相地再现了农事年的节奏,确切地说,是劳动时间与生产时间的交替所体现出来的气候变化节奏本身,这种交替将自身的结构赋予了农事年。降雨状况的特征是寒冷多雨季节与炎热干燥季节

结合或结合的对立物的分离，亦即真正意义上的农事行为（不同于主要由妇女承担的简单采摘行为）的周期，带有集体的合法化仪式特征，且此类仪式在重要性、隆重性和迫切性方面截然不同于防灾和赎罪仪式，后者在其余的生产周期内，主要由妇女和孩童（牧童）来实施，其功能是辅助正在转化中的自然——在生产中的胎儿，正处在一个纯自然的转化过程之中（参看图表4）。

图表4：农事年与神话年



的对立：寒冷多雨季节自11月至4月，11月和12月雨量最大，1月减少，2月或3月回升，但这一回升可能来得多少有点晚，或者根本不出现；炎热干燥季节从5月持续到10月，6月、7月和8月雨水最少，9月开始下雨，人们盼之已久。对气候的依存关系自然非常紧密，因为翻地时可用牵引力太弱，而且摆杆步犁、镰刀这类技术极不可靠。同样，仪式使用什么象征性用品，显然取决于季节产品是什么（虽然在某些情况下，人们储存了专供仪式之需的东西，比如石榴）；但生成图式允许人们根据仪式自身的逻辑，寻找代用品并利用必要性及外部制约（在不止一种场合，比如在住宅的朝向这一问题上，技术理由和神话理由完全一致，其原因就在于此）。

通过技术和仪式劳动的男女分工，男女价值对照表与农事年的基本对立相合，其缘由已无须证明：一个男孩的阳刚之气和战斗力被赋予高价，这一点不言自喻，因为我们知道，尤其在耕地、收割和性行为中，男子为了生产生命和能满足最基本生命的需要的手段，必须通过一种能产生暴力的暴力，实施对立物的结合或结合的对立物的分离；与之相反，妇女注定要承担连续的孕育和管理任务，故从逻辑上讲应具有一些消极的品德——尽守护之责，谨言慎行，不事张扬，而这些品德正是女子名誉的要旨。

由此可见，魔法界限到处存在，既存在于事物之中，也存在于身体之内，也就是说存在于事物的秩序、本质之中，存在于平凡的日常生活和习惯之中。对魔法界限作出阐述，也是要提醒人们注意其遍在性，因为那些轻率的叙事——"一个傻子讲述的充满传闻和狂念的荒唐故事"——，那种把有点机械和怪癖的日常生活和劳动变成不乏灵感的典礼研究、一串串表达预制想法的套话（故有"据说"、"正像有人说的"、"应该说"这类强调当地人讲话的插入语）、那些说起来无所拘束且又不得罪人的老话，以及事先安排好的、多少有点机械地实施的行为系列，往往使我们忘记了魔法界限的这种遍在性。而我们必须明白，一切合情合理、但无日常秩序之意义意图的言语或行为，仅因话语的作用，就会变成深思熟虑的陈述和预谋的行为，因此即便是简单的描述，也会改变此类言语或行为的地位；我们还应该看到，这种效应尤见于一切仪式动作；这类仪式动作因"魔法刻板化"（韦伯语）而变得永恒和平凡，把最具仪式逻辑特征的运算——结合、分离、转移、颠倒——，表现为未予思考的动作，如向右转或向左转、上下颠倒、进来或出去、系住或割断。

"那一天，牧童一早出门，到 azal（热晌午）回来。他采集了一些野花，扎成一束，也叫晌午花束，并把它挂在门楣下方。这

时候，女主人正在做牛奶鸡蛋烘饼……"(阿斯莱，1942 年)。这样的描述极为普通，但我们应该善于发现每一句极为普通的句子所隐藏的、并非为行为人有意识地把握的意义，此外还应该看到这是日常生活极为平凡的一幕：一个老头坐在门前，他的媳妇在做牛奶鸡蛋烘饼，牲口回来了，老头的妻子把牲口拴好，牧童跟着回来，手里拿着一把野花，是祖母帮他摘的，孩童的母亲接过那束野花，并拿去挂在门楣上，而所有这一切还伴以一些很普通的言语("让我看看"、"好极了，多漂亮的花"、"我饿了"，等等)和动作。

"热晌午归来"时，日常生活会发生突然和完全的改变，而对这一改变的既是求实的又不乏暗示的描述或许能使人们更真切地感知社会划分原则的实际功能和运作。由于采用了一种新的时间节奏，男人、女人和孩子的一切活动突然间均有变动：牲畜放牧的时间自然要变，但男人的劳动和妇女的家务、烧饭的场所[此时人们把火移到户外，把炉灶(kanun)搭在院子里]、休息时间、用餐地点、食物性质、妇女户外劳作和走动的路线及时间，以及男人会议、典礼、祷告、村外会议及集市的节奏，凡此种种都要改变。

在雨季，上午，晌午(doh'a)之前，所有的男子都在村里：除了有时候在星期五集体祷告后举行的会议，部落大会及所有的调解委员会(处理财产分割、休妻等纠纷)总是在这个时间开会；也总是在这个时候，从清真寺的尖塔上发出涉及全体男人的号召(比如召集男子参加集体性工程)。傍晌午时，牧童带着他的牲口出去放牧，男人下地或去果园，做一些重要的季节性劳动，

比如翻地、挖土，或者从事农事年或劳动日“歇工时间”里做的杂活（拾草、开挖和疏通沟渠、捡柴或挖掘树根，等等），下雨、下雪或天气寒冷而不允许田间劳动时，或者土地太潮湿，踩坏了会影响收成或翻耕，或者路况不好，担心出门回不了家，从而暂停与外界的传统联系时，在中午这段时间里必须待在外面的男人们只得不分长幼尊卑都聚集在公共房间里。故此，在一年里的这个季节，村里的男人一个不少，村民们从10月底（thaqachachth）开始就居村不出了。

晚饭（imensi）吃得非常早，男人们脱去树皮鞋和干活穿的衣服，休息片刻，便用晚餐。天一黑，除了坚持去清真寺做晚祷告的人，大家都已各自回家；清真寺里最后一次祷告（el âicha，宵礼）一般也要提前，与马格里布祈祷同时进行。由于男人们每餐都在家里用（除了点心），女人们便失去了自己的空间，只好另建一个世界，趁下午男人们不在家时，在背光的墙边上做饭，避免忙碌时引人注意或不干活时让人撞见：在整个雨季里，织布机一直是架好待用的，它犹如使女人们有个独处空间的屏风，同时为她们提供了总是有活可干的借口。村落空间的使用也遵循同样的策略：整个上午，由于男人们在家，女人不得去打泉水，何况还有摔倒的危险，故女人必须格外在意；所以早上是“老太太”负责水的供应，如果没有小女孩，她还得看好晾晒橄榄或谷物（等着压榨或研磨）的席子，不让鸡和牲畜接近。

在男人使用的房间里，人们讲述故事和传说以度长夜，集团通过这种方式回忆过去和传统，反省自己，

而与这种自省相反，干旱季节则是一个向外开放的季节[19]。村子的苏醒，在雨季显得悄然无声，而当热晌午(azal)重归时，则熙熙攘攘，一片喧嚣：蹄声嗒嗒，那是骑骡赶集的人从村子里经过；继而传来陆续而出的羊群发出的踏步声，随后响起驴子杂沓的蹄声，表明男人们要出发去地里或树林了。傍晌午时，牧童赶着羊群回来了，一部分男人也回村午休。祷告报时员(muezzin)宣布午后祈祷(ed-dohor，晌礼)开始，这是一天中第二次外出的信号。这一回，不到半小时，村子就几乎空无一人：上午，女人们得留在家里，因为她们要做家务，尤其因为中午她若像男人那样在户外树荫下休息，或者在这个留给家庭亲近的时刻，她们还在往家赶的路上，那就有行为不当之嫌；相反，到了下午，至少在某些场合，很少有女人不随同男人出去的：首先是"老太太"，在吩咐媳妇准备晚饭之后，便去做些农活，以特有的方式显示自己的权威，查看菜园，弥补男人们的疏忽——拾回落下的木柴、掉落在路上的草料、留在树下的树枝——，傍晚回家，除了在菜园里打的一坛凉水，还要带回一捆玉蜀黍叶喂家畜。还有年轻的妻子，尤其在收获无花果时，都会跟在丈夫后面拾他打落的果实，分大小放在筐子上，傍晚回家时独自或由"老太太"陪着走在丈夫后面，相隔几步。

因此，一天中两次外出为"热晌午"(azal)划定了界

[19] 湿季是进行口头教育、训练集团记忆的季节。在干季，集团的记忆因参加能强化集团一体性的行动和仪式而得到锻炼和丰富；夏天，孩子们在实践中学习将来要干的农活，尝试履行一个注重名誉的人应尽的责任。

限，它是严格意义上的“歇工时间”，人人都必须遵守：整个村落显得安静、紧张、肃穆，街道上“荒无人烟”。男人多数分散在村外，有的待在农舍(azib)，有的要管理果园，照料肥育中的同轭对牛，总是离家较远，还有的要照看无花果晒场(在这个季节里，家家都担心遇到急事找不到家里的男人)。人们不知道外面的世界属于男人还是属于女人。因此男人女人都避免去占据它。在这个时候上街的人总有些可疑。不在野外树荫下歇晌的人不多，他们随处躺下午睡，在门廊或树篱的阴凉处，在清真寺前，在石板上，或在屋内，在院子或单独的房间里(如果有的话)。几个身影从一家人家悄悄出来，穿过街道，进入另一家人家；这是些闲下来的妇女，趁着男人们四散休息，出来聚会或串门。只有那些赶着畜群回村的牧童玩着游戏——斗脚力(thigar)、石子打靶(thimristh)、下跳棋，等等——，使村边的十字路口和次要集会场所洋溢着生气。

基本划分

惟有一个既非常强大又极为简单的生存模型，才能使我们摆脱直觉主义和实证主义的抉择，而又不会陷入结构主义难以避免的无休止解释；结构主义由于没有追溯到生成原则，故只能无止境地再现一些逻辑运算，而这类逻辑运算都是生成原则的偶发性实施结果。如果知道了基本划分原则(其范例是性别对立)，人们就能根据两种运算图式，重新生成，因而完全理解一切实践活动和仪式象征；这两种运算图式，作为在仪式实践中并通

过仪式实践从文化上构建的自然过程，既是逻辑的又是生物性的，就像按魔法逻辑思考时它们旨在再生产（取其双重意义）的自然过程：一方面是分离的对立面之结合，其典型的现实化是结婚、耕地或铁的淬火，该结合生成作为对立面之结合的生命；另一方面是结合的对立面之分离，亦即破坏和杀生，例如——作为被否认的杀生——牛的献祭和收割[20]。这两种运算，即把基本划分（规范和法则，即划分规则、区分原则）所分离的东西［男性与女性、干与湿、天与地、火（或者用火炼制的工具）与水］结合在一起，以及把仪式违犯（耕地或结婚，即一切生命的条件）所结合在一起的东西分离开来，都具有一个共同的特性：无法避免的亵渎，对任意而又必然的界限的必要而又反自然的违犯。总之，只要获得基本的划分原则和这两类运算，人们就能再生产与构建性描述相关的全部信息，这一描述全然不能简约为对仪式及其变体的无止境但又不完全的罗列，而正是这种罗列使以往的大多数分析变得离奇古怪或神秘莫测。

原始划分使男性与女性、干与湿、热与冷形成对立，由此产生出提供情况的当地人始终不忘提及的两个重要时间的对立：一个是 eliali，即"隆冬"，它是潮湿和女性的时间，更确切说是结合的对立面、女性中的男性、驯化的女性、充实的房舍、受孕的妇女和播种的土地的时间；另一个是 esmaim，即伏暑，它是处于纯粹、分离状态的干燥和男性的时间；这两个时间集中了干季和湿季的属性，并使这些属性达到最强程度。围绕这两个极点，仪式

⑳ 基本算符，也就是"结合"和"分离"，在实践中等同于"装满"和"掏空"：结婚，就是 àammar，即"充满"。十字路口是四个基本方向和按照这四个方向来来去去者的汇合处，是男性"满"的象征，是聚会的人群（elwans）；一方面它与田地和树林的空处，与孤独、害怕、荒凉（elwah'ch）对立，另一方面与女性"满"（laāmara）如村落或住宅相对；正因为如此，它在某些旨在确保女性生育力的仪式中起一定作用。

组合成两类：一类是合法化仪式，目的是否认或委婉表达两种行为——在耕地、铁的淬火、性行为中使对立的原则结合的行为，以及通过杀生、收割或织布剪切使结合的对立面分离的行为——所固有的暴力；另一类是赎罪仪式，此类仪式旨在确保或促成对立的原则之间始终受到威胁的渐次过渡，管理生命亦即结合在一起的对立面，以及促使自然力量和人遵守“时间秩序”(chronou taxis)，亦即世界秩序：秋季里，通过耕地、播种和伴随它们的求雨仪式，使男性女性化，以及春季里通过以收割告终的种子和土地的逐渐分离，使女性男性化。

隆冬(eliali，意为“夜”)，所有提供情况的当地人都提到它，而且总是与伏暑(esmaim)联系在一起，这首先是因为隆冬和伏暑在某种程度上集中了世界和农事年的结构化所要求的一切对立。“四十天期”被认为是秋天入土的种子到破土所需要的时间，它是一切劳作暂停、不举行任何重大仪式(一些卜测仪式除外)的农闲期的最佳例子。

> 一月的第一天(处于 eliali 的中期，“黑”夜与“白”昼的分界点)，要举行标志着新年开始、以住宅及炉灶为中心的更新仪式(换掉炉灶的三块石头、刷白房子)；在这一天，卜测活动最为繁多：比如说，天刚亮，人们呼唤绵羊和山羊，如果最先出现的是一只山羊，那就是坏兆头，因为山羊与女属女性——比如老妇——联系在一起(“老妇期”也叫做“山羊期”)；人们还把湿透的黏土抹在炉灶的石头上，次日早晨还是湿的话，这年将多雨水，反之亦然。这种情况不难理解，因为一月的第一天具有继往开来的作用，还因为人们处在一个等待和不确定时期，除了预测将来，别无他事可做：正因为如

> 此，与家庭生活，特别是与当年收成有关的卜测仪式接近于有关怀孕妇女的仪式。

播种后的田地，如同妇女[21]，用多刺篱笆（zerb）——产生神圣、禁忌（h'aram）的神圣界限——保护起来，成了一种神秘和无法预见的工作场所，表面上毫无动静，类似于锅里烧煮的麦粒和蚕豆，或像妇女肚腹中进行的妊娠工作。这段时间完全是冬天里的冬天，黑夜中的黑夜．冬天与黑夜对应，是耕牛在牛圈——黑夜和房舍的北侧——睡眠的时间，也是进行性行为的时间：其蛋象征多产的山鹑，如同野猪[22]，在隆冬（cliali）交配。在冬季，自然界受女性生殖力的支配，但人们毫无把握，不知道该生殖力是否能有效地和最终地男性化，也就是说被耕作和驯化。冬季亦即寒冷和黑夜的卷土重来，使人想到女性本质的隐蔽暴力，这种暴力随时会化作祸害、邪恶、荒地、原生自然的贫瘠。在“冬季与男人的争斗”（无名氏，《柏柏尔资料卡片集》，1947 年）中，冬季被描述为一个女人（chathwa，冬季，被视为一个拟人化的女人名字），一个老妇：这个老妇是不祥的破坏和死亡（她说，“你的牲畜，我一定要宰了它。当我站起来时，刀就不会闲着”）、混乱和分裂力量的化身，而在她与男人的争斗中失败后，她将放弃暴力欲，表现得更为克制和宽容。此类原始神话提醒人们，冬季就像女人，具有双重人格：它是纯女性的女人，未经混杂和驯化，其化身是老妇，虚空、干瘪、不育，亦即女性法则的纯消极本质，因衰老所致（坏天气的再现，往往被归咎于部落或邻近部落某村子的

---

[21] Ehdjeb，意即保护、遮掩、藏匿、隔离（妇女）：故有 leb'djubeya 之说，即“幽禁妇女”（热纳瓦，1968 年，第二卷，第 73 页）。

[22] 如果说“野猪在隆冬交配”，那么，据说“到了二第一周（ah'gan），野猪的腿会发抖”；或者在 en-natah'，即人们有时候说的“野猪发抖期”。

“老妇”即巫婆的不祥行为);但是,另一方面,冬季也是被驯服的女人,是受孕的和完完全全的女人,是繁殖,是由男人授孕的自然所完成的妊娠和生育工作。整个被耕种的自然——播种后的土地和女人的肚腹——是斗争的场所,这场斗争类似于冬天的寒冷和黑暗,与春天、开禁、外出(幼苗破土、胎儿脱离母腹、走出房舍)之有男人参与其中的光明力量的斗争。我们应该根据这一逻辑来理解“老妇期”,即冬季和春季(或冬季的两个月)之间的过渡和分离期:一个老妇(叫法不一),蔑视冬季的一个月份(一月、二月或三月),或蔑视作为冬季的老妇本人,说其不敢伤害她的牲畜;这个月份(或冬季)向其邻近月份借上一天或几天,以惩罚老妇(加朗-佩尔内,1958年,第44页及参考文献)。关于“借贷期”(amerdil)的传说,恐怕不只是在解释突如其来的坏天气;在所有相关的传说中,一个属于自然乃至冬季的生灵——往往是一个老妇人(作为冬季的化身),或是一只山羊(瓦克利,1933年;阿斯莱,1942年),也可以是一个黑人——,被冬季所牺牲,或者按照替罪羊逻辑,被祭献给冬季:该祭献是必须付出的代价,因为这样一来,冬季这个老巫婆会同意向下一个时期借上几天,以遵守为其规定的界限。

这一假设在下列事实中得到证实:在艾特伊谢姆收集到的一则传说中,老妇这个角色换了一个黑人,一个被人看不起的不祥人物。一位提供情况的当地人将“二、三月过渡期”分成两个时期,一个是吉祥期,叫做“自由人周”或“白人周”,在这个时期内,人们可以播种;另一个是不祥期,叫“黑人周”,这一周寒冷结冰,一切劳作都停了;这位当地人由此说起一则关于违犯社会秩序界限的传说:一个黑人欲娶一个白人女儿为妻;

这位白人父亲一心想避免这桩渎圣婚姻,便提出要求婚者在瀑布下待上七天把自己洗白了。黑人在瀑布下待了六天;到了第七天,反对这桩婚姻的上苍降下一场大雨,且有彩虹显现(如同对待豺的婚姻),同时落下冰雹,终使黑人一命呜呼[布里利的著作(1932)也有关于该传说的不同记述]。据艾因阿格贝勒地区的另一则传说,一个老妇颠倒角色的惯常划分,违犯不同年龄的界限,要她的孩子把她嫁出去,她的孩子们便罚她挨冻七个夜晚,老妇未能生还。题为《豺之婚姻》的故事还讲述了一桩违反自然的婚姻:豺如同大逆不道的老妇,或像不识羞耻的山羊,体现了自然的无序,是驯化的自然的化身("它没有家");它结下一门种外的、反自然的亲事,竟与雌骆驼结婚,更糟糕的是它没有举办婚礼:同样,上苍震怒,降下冰雹,好像对产生自然秩序的时间界限的违犯,只有通过阻止或惩罚对社会界限的违犯来证明其正当性。在大多数相关传说中,老妇的特征是言语放肆,导致她目空一切,出言不逊,妄测将来(hubris),逾越时间界限("别了,一月大叔,乖乖地走吧,你也没能把我怎样")。尤其是她相貌丑陋,心肠凶狠,不育,野蛮,做事不成体统(在一则传说中,"一月老妇"还在孩童身上小便;其替身,即山羊,不知廉耻,总是翘着尾巴,肚子扁平而空空,牙齿贪婪凶残、具有破坏、干燥的功能);她属于必须在开端和界限时期将其送回过去、予以驱逐的不祥势力,但她生性又不惧邪恶;总之,在这一点上她类似于黑人和铁匠,故被派去以恶克恶(就像她替织机装经纱那样),以集团的名义与冬季——她的另一个自我——作斗争,在这场斗争

中，她牺牲自己，或被祭献。

伏暑(es'maim)之于干季，完全如同隆冬(eliali)之于湿季：这个闲季与夏收(essaif)对立，就像雨季里的闲季(cliali)与耕地期(lah'lal)相对，它最大程度地集中了旱季的全部属性。随着五月的到来，人们进入了夏季(故也是“火”、“干旱”和“盐”)这个纯粹和不育的王国，因为五月被认为不利于一切生育行为，故不利于婚姻(五月婚姻多灾多难，注定要破裂；“可恶的五月扫帚”与“春季第一天”的降福扫帚对立：它给家里或使用扫帚的畜栏带来衰败、空虚和不育)。标志着“夏季第一天[23]”的仪式，尤其是伏暑之初的夏至(insla)仪式，例如：文身、用夹竹桃枝在皮肤上划痕防治疾病、晌午花束的摘除[晌午花束如同棉枣儿(thiber-waq)，表示田地的分离]、在头上打火印祛病防灾、小女孩打耳孔、牲畜和人放血，等等，此类仪式都要使用铁与火，以及用火炼制的或与火联系在一起的工具，如犁铧、铲刀、梳栉和匕首(还有铁匠的煤、火钩)；这些工具都用于切割、割断(特别是割断祭牲和人的喉咙)、打眼、焚烧、放血，也用于驱散不吉利的潮湿势力。夏至之夜，在家里、在畜群中间、在果园里、在农田里、在蜂笼旁、在打谷场上，人们都要燃起不育和净化之火；这一夜是不育之夜，因为这天夜里，据说女人不可能受孕，而这天生的孩子，也必然不育(如同此时结婚必遭不幸一样[24])。干燥季节也是盐渍食

㉓ 据韦斯特马克，5月17日被称作 el mut-el ardh，即“土地死亡日”。他还转述了一系列习俗，这些习俗都表明立夏之日的干枯性(比如，这一天，若白昼睡觉，就不会再爱自己的妻子)。他还注意到，这天祭祀尤为灵验。

㉔ 据戴思坦，贝尼斯努斯人有一个习惯：夏至那一天，要把一口锅颠倒过来(象征冬季的潮湿和黑夜)，底部涂上石灰(变黑为白)，置于菜园(女性种植地)。翻转和颠倒图式用于所有旨在获得一种根本变化的仪式，这种根本变化尤指从干到

物、烧烤及辛辣食物(如同调味用的香辛干蔬,食之可增阳刚之气)、烘饼和植物油("太阳烫如油")的时节。植物油与夏季食物的关系,如同黄油与春季食物的关系。

盐与干燥及男子气概密切相关:表示"灼热"的语词也表示辛辣、刚毅、有男子气["我这人爱吃腌制食物,不吃淡而无味的食物"——摩洛哥里弗地区一首战歌里的词(比阿尔内,1915年)],与平淡、缺乏魅力、愚笨相对立(人们在婴儿身上撒盐,免得他们长大了变得乏味、没趣、蠢头蠢脑)。腌制和辛辣食物是男人食物,因为它们能产生勇气和阳刚(故此,父亲第一次带男孩赶集时,要在他衣服里放一撮盐)。盐是男性和干燥,它能使潮湿的东西干燥和失效(例如能使母牛的乳汁枯竭)。因此它象征不育。在用盐驱邪的仪式上,人们说:"盐不会长大,愿我的不幸像它一样不会增加";"盐不会在土里生根,愿这里像它一样不会长出忧愁烦恼"。人们还说做事轻率者:"他以为自己在播种盐",即他以为自己的行为不会产生不良后果。

伏暑展示了处于纯粹状态的夏季的全部特征,没有混合也

湿,特别是由湿到干的突然转变。颠倒行为(其语言对等者是有时用来颠倒事物发展过程的谎言),例如用来改变季节的颠倒,与违犯不同,因为它仍承认被颠倒的顺序。颠倒行为的一贯原则是使物具或动物脱离其自然处所和正常位置,制造一种张力,一旦达到预期效果,此张力便消除(比如祈雨时,人们就把一只乌龟四脚朝天吊在树上——戴思坦,1907年,第254页)。门槛本身就是一种颠倒,它是此类仪式的首选场所之一;镜子亦在此列。该图式也使人们能够设想任何形式的好坏颠倒,任何倒置;因此,人们说一个毫无顾忌的撒谎者:"他把东搬到了西"。

没有减缓。它与一年的关系，就是晌午（一天中最热的时候），确切说是“正午”同一天的关系。如同晌午，伏暑是收割后的田地的荒凉（lakhla），是铁与火、暴力与死亡（是剑刃，s'emm）的时节，是最佳的男性时节。

门槛与过渡

凡过渡期都具有门槛的属性。门槛是两个空间的界限，是对立的原则发生冲突、世界颠倒的所在。界限是斗争的场所：田地之间的界限是实际斗争的地点或理由（有一首人所周知的歌曲就提到那些“移动地界”的老头）；季节之间的界限会让人想到冬季与春季的斗争；房舍的门槛则是各种对立力量发生冲突的地方，也是发生一切状态变化的地方，而此类状态变化均与由内向外（例如：产妇、孩子、奶汁、小牛等的“第一次外出”）或由外向内（例如：新娘第一次进门，即由“荒芜”变成“多产”）的过渡联系在一起；还有昼与夜之间界限（人说“白昼与黑夜博斗的时刻”）。与这类时刻相关的仪式也都遵循魔法利润最大化原则：它们旨在确保神话时序和反复无常的气候时序保持一致，使得耕作时节适逢天降时雨，配合或必要时加快秋季由“干”向“湿”或春季由“湿”向“干”的过渡，总之是力求尽快获得刚开始季节带来的好处，同时尽可能延续快过去季节带来的利益。

秋季，世界的进程发生倒转，一切都杂乱无序，男性进入女性，种子进入了大地，男人和牲畜回到家里，亮光（和灯）陷入黑暗，干燥进入潮湿，如此情况一直持续到再一次倒转，即到了春季，这个颠倒的、一时间受女性原则——肚腹、女人、家、黑夜——支配的世界将恢复正常。而消费也明显地模仿这一带有悖论色彩的颠倒：秋季的食物按照“干”变“湿”的图式产生，由干

性食品(谷物、干蔬、风干肉类)构成,用水清煮,不加辛香佐料,或者——其实是一回事——用水蒸,或用酵母发酵。这种客观意图同样贯穿于秋季的求雨仪式——促使男性的干燥,亦即有繁殖力的种子,落进土地的女性潮湿中:献祭仪式上被祭献的牛(thimechreth)不能是红棕色的,因为红棕色与干燥联系在一起("红棕色的牛放着自己的地不耕,任其荒芜",人们就这样数落懒惰的红棕色头发的男子),或如开耕仪式,因其在仪式上模仿对立面的可怕结合,故其本身就是在求雨。

在危难之中,受绝望意识的支配,有的习惯做法旨在用"干燥"吸引"潮湿"(比如集体祈求时,老人们拿着一只装扮成布娃娃的长柄大勺在村子里寻找面粉——皮卡尔,1968年,第302页下),或者需要人们做出一些颠倒的举止(在科洛地区,做集体祈祷时要反穿衣服);此类活动往往变成了祈求和祭献仪式,作为供品,人们献上苦难和不幸,甚至生命。

因此,在西迪艾沙,那些贫穷家庭就聚集在一起求神降雨。人们选择一位贞节寡妇,让她穿上脏兮兮的呢斗篷,骑在一头瘦骨嶙峋的驴子上,在一群孩子和穷苦人护送下挨家挨户去乞讨。人们往她身上洒水。尔后集体用餐,吃古斯古斯,里面有压碎的蚕豆,叫tatiyaft(该仪式能在不同的地区见到,只是形式上有所简化:例如有的地方,是一个被认为信奉马拉布运动的家庭的三个老头出门募捐)。旨在让人怜悯(同时要把"潮湿"吸引至"干燥"和"不育"——老妇)的祈求仪式最终完成于所谓"祈求慈悲"的礼仪:在艾因阿格贝勒地区,若遭遇持久旱灾,部落大会开会;一个虔诚的男

子自愿牺牲；人们给他施行死亡仪式（净身、裹尸，等等），让他躺在清真寺里，脸朝东，伊玛目为他祈祷，然后让人送他回家，他便静静地死去[热纳瓦（1962 年）也讲到西拉杰·阿齐丹为自己的村落（图里特恩-阿特曼杰拉特）献出了生命]。

这一仪式可能是所有集体实践的极端形式，而像 kura这样的球戏——干与湿、东与西之间的象征较量——会引发可怕的暴力，只是一种特殊情况，其作用似乎是祭献苦难和屈辱，让一些指定的受气包——一般是老年人——来承担，或者由大家互相承担。比如有这样一种集体搏斗，叫做 awadjah（当众羞辱），据艾因阿格贝勒地区同一个提供情况的当地人讲述：祭司领着男人们做祷告，祷告毕，部落会议私下要求二三个男人和二三个女人（应避免夫妻入选）参加比赛；男人女装（颠倒），用两块木头做成木偶，给其穿上女服（系头巾）；女人则男人打扮，充当男人模型。他们走出家门，女人走在前头，部落里的居民用棍子打他们，或拿石头扔他们（有时用斧子）；女人便扇他们的脸（该仪式因此而得名：awadjah，源自 wadjh，即“脸”）。如果此戏始于早晨，中午便不吃饭。遇上男扮女装者，人们须泼之以水并拳打脚踢，若无水可泼，可在其袖筒里塞一枚钱币，或者至少要打几下。女扮男装者则要耐心等待，直到有人给她些什么。这一切始终在不声不响的情况下进行。化了装的男子（不是妇女）可以还手，但总是不说话。结果是一场混战，一直延续到天黑。

秋季被以耕作为标志的分离所支配，也为受孕固有的逻辑

所支配，而这一逻辑又同干燥向潮湿的仪式转化交织在一起。事实上，与秋季相比，春季更是“湿”与“干”之间的一个漫长的过渡期，此过渡期一俟隆冬过去便告开始，但总是被中断，且充满危险；或者，更确切地说，春季更是两个原则之间的一场无法预测的、以不断的“颠倒”为标志的斗争。这场斗争类似于黎明的时候黑暗与光明的较量，而在这场斗争面前，人必然会像无能为力的观众，忐忑不安：也许正因为如此，大量的历法用语几乎都在描述时间或作物的状态。在这一等待时间内，种子的命运取决于一个含糊不清和女性的自然，男人不能干预，否则会有不测，而人的活动也大为减少，因为人对一向不受其控制的过程——种子发芽，或者说妊娠——无能为力：只有妇女被指派充当助产士的角色，她们向工作中的自然提供一种仪式的和技术的帮助，比如锄草，这是惟一专由女性参加的农事活动。这一采青活动（叫 waghzaz，源自 azegzaw，意为青、生、青草、可生吃的草，比如蒲公英，妇女替农出锄草时采之，可生吃），类似于菜园劳动，妇女锄草时，手拿锄头，赤足，弯腰；锄草与耕作和收割对立，耕作和收割是剥夺女子童贞或杀害活动，不能由妇女担任（更不能让左撇子来做）[25]。

所谓的“送别一月”是与“分离”概念联系在一起的。农田里有“分离”：有的人在田里插上夹竹桃枝，举行一种“驱白虫”仪式。生活中有“分离”，比如男孩的第一次理发。该分离期与种子周期的关系，如同某些仪式与生命周期的关系：这些仪式有的旨在确保原初属于女性世界的男孩逐渐男性化，它们在男孩一

---

[25] 妇女因不可抗力而不得不做专属男性的工作时，必须采取仪式性防范措施：据塞尔维埃（1962 年，第 124 页），一个不得已而耕地的妇女必须腰佩匕首、脚穿皮凉鞋；而且，据比阿内（1924 年，第 47 页），在摩洛哥，不得不违禁祭献一头牲畜的妇女，必须在腿间贴身放置一把勺子——男根的象征。

出世就开始了；还有的仪式更为重要，它们标志着向男人世界过渡的不同阶段——例如第一次进入集市或第一次理发——，最终完成于割礼。

所有的分离仪式大同小异，因为它们使用的是同一个图式，即分割、分离，以及一整套能象征表达此类活动的物器（刀、匕首、犁铧、钱币，等等）[36]。因此，男孩一生下来，就被放在母亲的右侧，母亲本人也是朝右侧卧；别人在孩子和母亲之间放一把梳栉、一把大刀、一个犁铧、一块炉灶石和一满罐水（据提供情况的当地人，其中某些物器的功能不言而喻——刀是为了"使孩子长大后变得勇武强悍"，犁铧能"使他以后成为耕地的好手"——，但他指出，必不可少的是要有钢，而不是用钢制成的物具）。据另一种说法，人们在孩子和母亲之间放上钱、一块瓦、一块大石板和一个盛满水的葫芦（热纳瓦，1968年）。第一次走出家门之前，小男孩一直在女性的保护之下，这种保护的象征是房屋的小梁，一旦孩子越过门槛，保护即告终止。所以人们为男孩第一次出家门选择一个吉时，这个吉时或是耕作期，孩子被领到地里，去触摸一下犁柄；或是春天（最好是立春之日）。

首次理发是件大事，因为头发体现了女性特征，是

---

[36] 新娘离开自己家时，须象征性地割断与娘家（特别是与其父）的关系，做法是给她披上呢斗篷（由新郎家带来），在她鞋里塞钱（新郎父亲所赠），还在她脖子下系一把小刀（借自新郎的父亲），同时嘱咐她不要回头，也不要说话。当其父亲双手捧水让她喝时，在场的人便唱歌，这支歌的异本也在其他过渡和切断仪式上吟唱，此类仪式如男孩初上集市、割礼、给新娘戴面纱和用散沫花染红其手等等。

> 把孩子和母亲世界联系在一起的象征物。给孩子第一次理发的是父亲(用剃刀这一男性工具),时间是“告别一月”之日,此仪式应在第一次领孩子上集市之前不久,也就是说孩子的年龄在六到十岁之间;对于年龄更小的孩子,父亲只给他们剃右鬓角[27]。第一次陪父亲赶集的孩子,其年龄因家庭及其在家庭的地位而有所不同,但在赶集之日,孩子要穿一身新衣服,父亲还在他头上束一条丝带。孩子领到一把匕首、一把锁和一面小镜子;在他斗篷的风帽里,母亲放进一只鲜蛋。他骑骡走在父亲前面。到了集市门口,他打碎鸡蛋(此系男性行为,开耕时也有此礼俗),开锁,照镜子——实施“颠倒”(据说是“为了以后他能看到集市上发生的一切”)。父亲带着孩子逛集市,把他引见给熟人,给他买各种各样的糖果。回到家里,他们会得到一个牛头,牛头(如同牛角)是与名誉(nif)联系在一起的男性生殖器象征——“以便孩子将来成为村落的‘头’”——,并与所有的亲友分享一顿节日盛宴。

这一艰难过渡的全部特征可以说集中在各个关键时刻,比如“二、三月过渡期”(h'usum)和“过渡期末”(natah'),亦即冬季的各种不祥力量复苏、最后一次危及生长和生命的危机时刻,或如“吉中带凶期”(nisan),也就是吉祥而不乏凶险的时期;而所

---

[27] 人们把男孩的头发置于一个秤盘里,在另一个秤盘中放上与之等重的钱:这笔钱用于买肉,或者成为孩子的积蓄,让他第一次赶集时买肉。在有的地方,父亲把一只母山羊的耳朵割下,这只母山羊及其羊羔就归男孩所有。左邻右舍的妇女送来鸡蛋,男孩的母亲准备了鸡蛋烘饼。聚会属家庭性质,孩子向各人要烘饼,要多少给多少。

有这些时期都具有两重性,亦即不顺利中包含着顺利,顺利中包含着不顺利。从发生的一切看,仿佛冲突贯穿于每个季节,因此这些开端性时间(特别是"二、三月过渡期",或立春之日),都同早晨一样,要举行卜测仪式和迎新活动。

这种两重性铭刻于季节本身:春季是生长和童年的季节,故充满欢乐,如同春季的第一天:thafsuth、春季,其词根为 FS,即 efsu,意为"拆开"(如摊开堆在一起的无花果晾晒筐)、"解开"、"牵伸"(羊毛);用作被动式时,则表示"发芽"、"盛开"(指花朵)、"孵化"、"开放"、"抽穗"(拉乌斯特,1920 年;达雷,1953 年;塞尔维埃,1962 年,第 151 页)。但是,春季也如同一切新生事物,脆弱,易受伤害。春季之于夏季,如同"青"和"生"(azegzaw)、"娇嫩"(thalaqaqth)——麦苗或婴儿——和未成熟果实——其食用被视为提前(aâdham)毁坏——之于完成的、泛黄的(iwraghen)、成熟的、干硬的产品[28]。作为母亲,也就是结合的对立面的受托人和守护人,妇女合乎逻辑地要承担起这样一类任务,即保护"生长中"的、未成熟的和娇嫩的东西;妇女的责任是关心幼儿或幼畜的生长,即生命之初,受到威胁的希望。我们知道,除了锄草,妇女还要收割蔬菜和香辛蔬菜,以及照料母牛、挤奶、做黄油——女性产品,与植物油对立,如同"内"或"湿"与"外"或"干"对立。

春季是菜园和豆科植物(asajruri),特别是蚕豆的季节(部分蚕豆未成熟就被食用);也是牛奶的季节,因为在牛圈或住家附近用青饲料喂养的母牛大量产奶,且人们食用的奶制品种类繁

[28] Azegzaw 一词表示青、绿和灰色;它能形容水果(未熟的水果)、肉(生肉)、麦子(青苗)、雨天灰色的天空(祈雨仪式上吟唱的祈祷文中,天空往往用该词来形容;皮卡尔,第 302 页)——天色灰似秋天的祭牛(塞尔维埃,1962 年,第 74 页、第 768 页)。这个词带来幸福:给人绿色的东西,尤其是早晨,会带来好运。

多(乳清、凝固乳、黄油、奶酪,等等)。人们总希望同时拥有一切,就像柏拉图说的什么都不愿割舍的孩子,希望尽可能长久地维持各种对立力量之间的、对生命作出限定的平衡,希望像分离仪式所追求的那样进入"干燥",同时又留住"潮湿",阻止"干燥"汲干牛奶和黄油,这种希望在"热晌午归来"之日举行的仪式中显而易见:妇女将一个装有茴香、安息香和靛青的布袋埋在牛圈门前,一边念道:"靛青啊,求你带来平衡,它(黄油)就不会离去,不会干缩。"在所有与奶牛有关、旨在使牛奶久存不干("热晌午"是白天中的白天,"干"中之"干",歇晌是牛奶"不翼而飞"的最佳时机)的仪式中,上述意图也非常明显。因此,家庭主妇往往以"干"克"干",保护母牛、小牛和牛奶,使它们避开有些人的"咸津津的目光",亦即"干燥的目光"("盐"与"不育"同义,故有"种盐"即"种而无果"之说):主妇在小牛跌倒的地方抓一把土,同盐、麦粉和七根山楂花或仙人掌刺("刺"与"辛辣"、"咸苦"同义)拌在一起,扎成一包,挂在母牛角上,之后再挂在搅黄油的桶上;同样,在牛犊出生后三天内,家庭主妇当避免将炉火移至户外;到了第四天,她才能把乳清拿出屋外,但在此之前要在炉灶台沿和门槛上洒几滴乳清,并在盛放用来分发给左邻右舍的乳清的容器内扔上一块火炭(拉赫马尼,1936 年)。同样,为了把夺走的奶"还给"奶牛,家庭主妇拿来一把镰刀、一个犁铧、少许芸香、一点盐、一块马蹄铁、一个钢环和一杆纺锤秤,让它们在牛上方转七圈,祈求奶和黄油回来(热纳瓦,1968 年,第二卷,第 77 页)。

在妇女为保护孩子而施行的仪式中,最典型者是被人们称作"同月连带"(thucherka wayur)的仪式,其目的是使孩子免受另一个同月出生的孩子的母亲可能施行的灾祸转移(aqlab)之害:据一位提供情况的当地

人说，妇女往往会监视与其同月分娩(icherqen ayur)的其他妇女，由于担心别的妇女把大灾小难转移到自己孩子身上，故各人都力争最先让孩子的头先露，说："我把转移给你的灾祸送了回去"。对于受到灾祸打击的孩子，人们说："我的孩子让人变了模样颠倒了方向"。为了互相防备，两个女人可分食一个面包，以此保证互不背叛。遭此灾祸并发现其来源的妇女，把一只熏黑的盘子(bufrah')倒过来放即方向颠倒，放上麦粒烧烤，然后悄悄将其扔在另一个妇女的屋顶上，边说："我把你给的还给你"。

所谓 thuksa thucherka 仪式，是要"割断同月连带关系"，在孩子出生后第三、第七、第十四、第三十和第四十天("同月连带"日)举行。人们调配了一种粉剂，内含茴香、乳香、明矾、盐、"连带果"(ldjuz ech-cherk)、散沫花；人们在一个盛满水的碗里放一个鸡蛋，置于孩子头边整整一夜。清晨，吃第一顿饭时——如果是女孩，或中午——如果是男孩(人说："女孩是早晨"，她应该在田地里司迎宾之职；"男孩是夜晚"，他是可以长期信赖之人)，收生婆将粉剂与碗里的水混合，鸡蛋用作搅拌杆，然后用鸡蛋蘸上混合液，围绕所有的关节画一个圈；她还在孩子额头上画一条连接两鬓的线，和另一条从额头中央到下巴的线，一边嘴里念念有词。其他"连带日"也施行同样的仪式，只是方式上有所不同(比如，第十四天，人们找一根同孩子一般长短的芦竹，栽上一百根荆豆刺，然后扔进河里；第三十天，人们把一百颗麦粒种入一个洋葱头，然后把它栽在两块地的分界处)。古尔邦节，接生婆也依法炮制(鸡蛋要淋上献

祭绵羊的血)。事实上,“连带关系”(thucherka)是指与运气、婚姻、成功、发达相对立的各种障碍、阻力。故此,一个姑娘结不成婚,接生婆便替她“割断连带关系”;在婚期将至时,接生婆在一个大盆里替新娘沐浴,以解除“连带关系”。

门槛是事物秩序像“盘中烘饼”那样翻转的处所,这一点见于“热晌午归来”(tharurith wazal)之日,即干季和湿季的划分点,年的转变点:劳动日的节奏——由畜群的外出来规定——发生了变化,而且,如我们已经看到的那样,集团的全部生活也随之改变。这是把火移至户外,把炉灶安置于院子里的时节。羊群、牧童,以及忙于照顾牧童、挤奶和加工奶制品的主妇,把一些属于干季而不是湿季的因素引入了仪式。畜群不再用地里的新鲜嫩草喂养,而是吃野生干草。晌午,牧童第一次回家,带回花草树枝,扎成束,也叫“晌午花束”,按习俗挂在门楣下;这些花草树枝是:蕨类植物、岩蔷薇、树苗、百里香、乳香黄连木、雄性无花果树枝、芦笋、大叶榆、毒胡萝卜、白蜡树枝、香桃木树枝、迷迭香、欧石南、金雀花,总之是“田野里临风摇曳者”(拉赫马尼,1936年;亚米纳,1952年),是荒地里的野生植物,而不是农田里哪怕是寄生的产品,比如人们锄草时捡回来的植物。食物方面发生的变化更为明显:“热晌午归来”时吃的专门菜肴,如同上一个时期,以乳品为主,但多半是烧煮或烧开后食用。

被否认的违犯

在分离时期,诸对立的原则可以说处于纯粹状态,比如伏暑,或者回到纯粹状态,比如冬季;在过渡时期,干燥复归潮湿,

复归秋季，而潮湿回复到干燥，回复到春季；这两类时期是彼此对立的过程，但在这类过程中，结合和分离是在没有任何人为干预的情况下进行的，但它们转而又以不同的方式与另一些时期形成对立。在这些时期中，对立面的结合和结合的对立面的分离因为是人自身的作为而具有一种危险性。过渡时期几乎专属女性的赎罪仪式，与干预时期——收割和耕作——对整个集团，首先对男子来说绝对必要的合法化仪式相对立，按照仪式特有的逻辑，这一对立将其自身的结构特征赋予农事年，故而再现了劳动时间和使种子经受纯自然转化过程的孕育时间（亦即生产周期的剩余部分）的对立[㉙]。

与耕作或结婚相关的仪式在于掩饰两个对立原则的冲突（coincidentia oppositorum），从而使该冲突合法化；此冲突是农民不得已而使用铁匠这位火的权威所制造的可怕工具——犁铧、刀具、镰刀——强暴自然的结果。此类仪式旨在将客观上的亵渎行为转化成经过巧妙安排而委婉化的仪式行为；所谓的亵渎行为在于对由自然（也就是规范、分类法则）结合在一起的事物进行分离、割断、分裂（比如收割、切断纱线、祭献时宰牛）[㉚]，或者相反，通过铁的淬火、婚姻或耕作，将由自然（亦即分类法则）分离开来的事物结合起来。大逆不道的违规行为可交给一个地位低下、既可怕又可鄙的人来实施，此人起到牺牲品和替罪

㉙　某些活动并无太多的仪式，这一事实从反面证明了仪式和亵渎违犯之间的联系。此类活动都是（无花果、橄榄）采摘，附带还有锄草和园艺、剪羊毛、无花果树栽种、移植秧苗或搅乳提取黄油。因此，与树木相关的仪式非常少，又多变不定，而且非常“透明”（如同所有的“非强制性”仪式）：例如，为了不让橄榄树“伤心”，人们便用散沫花染红树干，让其“快活”，还在树枝上挂一个驴头，等等。

㉚　割礼、树木修剪，如同皮肤饰痕和文身，都从属于净化的逻辑，根据该净化逻辑，火制工具就像夏至（insla）的炎热，具有驱邪降魔的功能。

羊的作用,"消灾驱害[31]":比如铁的淬火就由铁匠来做,集体献祭的牛就交给铁匠或一个黑人去宰杀。亵渎行为必须由其责任人同时又是其受益人来实施时,比如使妻子失去童贞、开出第一条犁沟、切断最后一根纱线和收割最后一束麦子,就会被一种集体表演所美化,因为该集体表演把由集体宣称的意义——献祭意义——强加于此类亵渎行为。此强加意义截然不同于此类行为之得到社会承认的、故依然是客观的真实,亦即杀害之本质。魔法和集体信念的全部真实性,就在于玩弄这种双重客观真实,在于对真实性采取的双重策略:鉴于这种双重策略,可以说,对任何客观性负有责任的集团都在欺骗自己,因为它引出这样一个真理,即其所具有的意义和作用仅仅是否认一种众所公认的真理,而这一骗局骗不了任何人,只要有人决心不再自我欺骗的话。

以收割为例,被集体否认的社会真实性昭然若揭:收割(thamegra)是一种杀害(thamgert',意为"喉咙"、"暴死"、"复仇";amgar 表示"镰刀"),杀害之末,土地因翻耕而变得肥沃,但它已失去了原先孕育成熟的产品。关于收割"最后一束"的仪式,相关的描述不计其数,这多半是因为弗雷泽的分析[32]引起了大家的注意,所以它们几乎都是大同小异。从根本上讲,该仪式是要象征地否认对田地或其多产之源即"谷物精气"(或"土地精气")的不可避免的杀害:它将这种杀害美化成能确保牺牲了的生命得以复生的祭献,并伴之以各种代替"田地主人"生命的

[31] 负责开耕的家庭,其地位并不比铁匠[人们从不用"吉利"(elfal)这个词谈论铁匠]的地位更少两可性,其魔法屏障功能并不能保证它在威望和名誉等级体系中占据高位。

[32] J.G 弗雷泽,《金枝》,第五部分,第一卷("谷物与田地的精气"),第七章,第214-269页。

补偿供品：如同织布、割纱前，人们举行祭献仪式，且明言祭献的原则是"以命抵命"，收割最后一束的仪式所遵循的逻辑是"血(thambert')债血还"，以"喉咙"换"喉咙"，所以"田地的主人"需要用他的生命来抵偿他割喉杀死最后一束麦子而夺走的田地的生命——这致命的一击总是由"田地的主人"来完成（即使仪式的原初形式看来已经消亡，比如在大卡比利亚，但收割"最后一束"的始终是田地的主人，他还要将这"最后一束"带回家，挂在大梁上）。这一考虑源自于"田地的主人"所受到的严厉对待。人们苛待"田地的主人"，仿佛是为了从他那里得到一种赔偿(diya)，以中止冤冤相报，一个典型的例子是：田地的主人正要割下最后一束麦子，只见收割的人们冲上前去，将他捆绑了，拉到清真寺，商谈一笔赎金，包括蜂蜜、黄油、绵羊，绵羊当即祭献，宴请收割者（布里利，第126页）。

"最后一束"的别名甚多，从这些别名看，"田地精气"——显示其永存不息至关重要——似乎可以按不同的说法，在实践中予以识别，或视之为一个动物（人们谈论"田地的鬃毛"、"田地的尾巴"），或将之等同于一个生了孩子后注定要死的年轻新娘（thislith，故有"田地的小发卷"和"田地的辫子"这样的说法）。与这些不同象征相对应的，是一些不同的仪式：有的人视割下"最后一束"为罪过，便把这一束作物弃于田地中央，留给穷苦人、牛或鸟；另一些人将其割下（或用手拔除，免得它接触镰刀），但仍要遵循一定的仪式。对田地的仪式杀害，可通过祭献（对不可避免的犯罪的魔法抵偿）一头牲畜来实现，这头牲畜既是杀害之化身，又是其替代者（人们分食祭献的牲畜，获取其肉所含有的神

奇功效：从多个实例看，祭畜的尾巴受到特殊对待——被悬挂于清真寺内——，仿佛它像有时被称作"田地的尾巴"的"最后一束"，凝聚着田地的生命力)。仪式谋杀也可以在"最后一束"作物上实施，此时它被当作一头牛：有这样一个例证(塞尔维埃，1962年，第227-230页)，田地的主人转身向东，将最后一束作物放倒在地上，端部朝东，如牛卧地，随后假装"割喉宰杀"麦穗，左手抓一把土，让其慢慢落在"伤口"中央，就像模仿血的流出；在有的地方，田地的主人及其儿子割下最后一束作物，一边念诵临终祈祷(chahada)(列维-普鲁旺萨尔，1918年，第97页；布里列，1932年，第126-128页)，或者以歌伴之，预言复生有望，劝其接受死亡[3]："死吧，死吧，农田啊，主人一定让你死而复生！"甚至把"田地的精气"当死人对待，将最后一束作物葬入朝东而坐的坟墓，可以说是让它避难安身(塞尔维埃，1962年，第227-230页)。否认谋杀和以命换命交织在一起，这种现象见于如下事实：从织机上取下织好的垫毯时，人们吟唱同一些歌："死吧，死吧，我们的大麦地啊；光荣属于不死者！但上苍会让你再生！"或者："死吧，死吧，我们的大麦地啊！光荣属于不死者！但上苍会让你死而复生：男人们会将你翻耕，我们的耕牛将替你脱粒"(巴塞特，1922年，第158页；以及早先论述收获

---

③ 对一些脱离赋予其价值的历史系统的组成部分进行比较，这种做法难免让人怀疑，尽管如此，人们必然会想到，此类要农田或谷种成为其自身献祭之同谋的祈求，类似于古代希腊人为从献祭的牛身上获得它同意杀害自己——杀害也因此而被否认——的征象而采取的各种措施(参阅M.代蒂埃纳和J.P.韦尔南，《希腊祭祀菜肴》，巴黎，伽利玛尔出版社，1979年，特别是第18页)。

歌谣的作者，如韦斯特马克）。

对凶手仪式性的否定伴随着意在促使复活的赎罪行为；仪式歌曲的履行式（以言行事）语言运用了对立面结合的图式，预示并呼唤复活：复活不过是被不可避免的杀害所分离的生命要素——天与地、男与女——的统一，或者说结合；因此，收割仪式再现了求雨仪式的逻辑，亦即人们不是因为雨的狭义的（决非自主化的）技术功能而求雨，雨的目的仅仅在于恢复种子或农田的生机。这样，再现在我们面前的是求雨仪式的全部装备，有人物［安扎尔（Anzar）及其妻子古贾（Ghonja）一个象征雨和天，另一个代表未开垦的黄土地、未婚妻，等等］，也有其他物件（玩偶、旌旗）。

为了真正理解另一种旨在使对立面的结合合法化的仪式——开耕仪式，有必要知道，收割和旨在确保繁殖原则永存的收割仪式结束后，是一个专属男性品质、名誉和战斗的分离期[34]。Lakhrif（秋季），源自阿拉伯语动词 kherref（达雷，1953年，N°1191），意为"采食新鲜无花果"，也表示"开玩笑"（akherraf，逗人快乐者），有时还表示"胡说八道"、"东拉西扯"，是一个丰收和休息的时期，一个非常时期，不能按照耕作和收割的样式把它规定为劳动时间，也不能照冬季春季的方式将它规定为孕

---

[34] 在无花果收获季节，规模多少有点大的战斗经常发生，因此，实地考察者为当地的说法所驱（据说，一个人头脑发热，是因为"吃无花果太多"；或者，某人行为轻率，是"用无花果擦头"所致），想到每年这个时候，人总是容易兴奋，是不是无花果具有什么功效："有一个季节，人的头脑的确比任何一个时候更为狂热，这个季节便是无花果收获季节（……）。无花果收获季节，当地人叫 kherif，即秋季，人们在这个季节特别兴奋，似乎成了惯例，就像每逢狂欢节，人们约定俗成似的格外高兴"（德沃，1859年）。

育时间：它是典型的男人时间，在此时间内，集团向外开放，在节庆和战争中面对外人，以图缔结婚约，但此类婚约，就像非常婚姻，远没有排除各种挑战[35] 小伙子如同留出来即将单独生存的种子，将接受割礼，从而象征性地摆脱母亲和女性世界：这一仪式严禁女性参加，其作用是通过一种被视为“第二次出生”的手术，使男孩进入男人世界，这 -手术是纯男性的手术，如人们所说，是“造就男人”。据 -则关于割礼的说法，受割礼的年轻人四周，围了两三圈男人，这些男人都拿着枪，坐在犁铧上：他们都是氏族和氏族分支的成员，此外还有母系男性亲属、男性远亲；男孩被引见给男性远亲，而在割礼举行前一个星期内，男孩一直由代表氏族支系的男人持枪守护（结婚前也有此仪式，叫aghrum，“烘饼”，男人最佳干性食物[36]）。农田则丧失一切生命迹象，树木被疏叶，最后一批果实已采摘，农田和果园里残剩的植物也被拔除。自然世界的分离状态，随着隆重的开耕仪式（awdjeb）而告结束；开耕仪式上，众人举行包括婚庆在内的模拟活动，以庆祝天与地、犁铧与犁沟的结合。

日常秩序的恢复以加强近亲关系的一体性为标志，人们不再忙于寻求远婚：此时要举行“年的门”祭献（thimechreth），宰杀一头牛，牛血浇地求雨，牛肉由全体村民共享。牛肉要平均分

---

[35] 这是与暴力和名誉相关的纯男性时间，在空间范畴内与该男性时间对应的是完全属于男性的打铁铺：在打铁铺里，“火炉”是加高的部分，一侧是火灶，另一侧是风箱（两者用矮墙隔开，送风管由墙下通过），与“火炉”相对的是“铁砧”，处在铺子的低处，靠近门口，边上有水桶，供烧红并锤打过的铁件淬火之用（布利法，第225-226页）。

[36] 脱离母亲世界，也是脱离母系亲属。也就是说，该仪式极有可能因父母两个世系之间的物质和象征力量的对比而异，而且对这一仪式的不同变型的分析应类似于对婚姻仪式的种种差异所作的分析（特别是将各种变型同相关集团的力量对比史联系起来）。

享,这表明祭牛被当作社会集团的一种实际形象,一种家庭划分的图式,集团也由此得到界定:氏族(adhrum)中每个活着的成员(thaymats)都分得一份,这是隆重地重新肯定他们之间的实际或正式的近亲关系——这种近亲关系使他们在同宗大家庭中,并通过同宗大家庭结合在一起;同时也建立起了这种参与所特有的政治法则,即权力平等法则(isonomie),此法则得到所有成员的默认,因为所有成员都同意分享团体会餐,且分享相等的一份。正因为如此,这种等额分配是完全意义上的立法行为(acte nomothétique),它以集体的和隆重的方式生产和再生产基本的划分和分配法则,而正是这一基本法则使集团成为人所特有的集团,并使之迥然有别于以豺为化身的野蛮世界;豺类似于无法无天之徒(être anomique),无视共餐意识所默认的法则(人们分享烘饼和盐,并以此发誓),它食用生肉,甚至吞吃由其负责埋葬的尸体;它没有"家",在性关系中也表现出野蛮不化,缔结反自然的不同种婚姻,娶的是母骆驼[37]。

> 这一历史哲学,隐含在一切仪式实践之中,在一则起源神话故事中得到表述:"从前,动物们开会议事,发誓不再相食相残,大家和平相处。它们推举狮子为王(……),制定法则,规定惩罚条例(……),动物们和平

[37] 豺与女人,确切说与老妇人有许多共同性。豺承担找水的任务。它是扭曲的,而且这一特性无法改变:"人们把豺的尾巴塞进枪筒,四十天后拿出来,却依然如前"。它服从于眼前的欲望,且贪得无厌:就像豺自己所说,"我希望春天能持续两年"。他是谋士,是灰衣主教,随时会制造混乱、分裂、不和(人们提到它时总使用委婉语:称它是"穿短装的",或者"穿皮凉鞋的",因为它拖走的动物腐尸就像祭牛的皮做的牛皮凉鞋)。人们还把豺等同于不长胡子的红棕色头发的男子,而我们已经知道,这样的男子总是挑拨离间,制造纠纷,在最后审判日还拒绝宽恕偷过他一把十字镐的人。

地生活(……)。如果不是豺——狮子的谋士——坏了一切规矩，动物们本可以生活得非常美好。然而，豺本性难改，惯于背信弃义，怀念过去的事物；一想起从此不得享用的新鲜肉食和热腾腾的鲜血，它觉得自己快要疯了(……)。于是它决定使用诡计，私下一个一个地煽动朝臣们违法背约，可谓魔鬼伎俩，恶毒至极"(泽拉尔，1964 年)。

宰牛祭献，这一被否认的暴力行为，旨在否认将人类秩序强加于有繁殖力而又野蛮的自然——未开垦的荒地或少女——这一做法所包含的暴力。牛的祭献也是一次结盟会餐，一种集体盟誓，集团依据这种盟誓来奠定自身，宣布要用人所特有的亦即男性的秩序来取代对众生相残的怀念，而众生相残之化身是豺及其亵渎的诡计(thah`raymith)——或者妇女，妇女被排除在祭献的实施及其建立的政治秩序之外，自然世界被驯化的繁殖力包藏着驯而不服的野性力量(老巫婆所体现并加以调动的力量)。同样，产生于盟誓的社会秩序使男人议会挣脱了无序的个体利益，但依然难以摆脱对自然状态的怀念，虽然这种怀念有所节制。

开耕仪式是农事年的顶点，其复杂性源于这样一个事实：魔法实践。作为实践，它无视功能的严格区分；而作为魔法实践，它必须千方百计力求成功。根据这种本质上是多功能的魔法逻辑，开耕仪式需要使用不同的生成图式，这些图式的相对作用会因历史地形成的并常常因为不同一般而延续下来的地方传统而异(地方传统，用蒙田的话说，即为"市镇惯例")；而且它们最终虽能互相归结，但也不乏独立性，故能生产出部分不协调的，或

至少是复因决定的、多义的和多功能的行为或象征㉚。故此，人们看到几个实践图式的产物像套印那样互相投射：首先是暴力的否认图式，这个图式我们已经知道了，这里的暴力是土地翻耕和女子破身所含的暴力，以及牛的宰杀和献祭所暗示的暴力——按照赠品交换（do ut des）逻辑，祭牛是为了抵偿对土地施加的暴力；其次是上述图式的正面，也就是结合的图式——包括从公母对牛到结婚喜灯这类成双搭对事物的一切象征，以及为促成结合而采用的图式：男性生殖图式（包括射击和打靶）和包括各种多产仪式的女性生育图式（当不育妇女重新施行结婚仪式时，多产仪式不在强求之列；参阅：热纳瓦，1968年，第二卷，第26-27页）；最后是不甚重要的分离和地位颠倒图式（该图式尤其适用于未婚妻，因为她离开娘家，并依据冯·格耐普意义上的过渡仪式被新家接纳）。

使违规行为得以正式化的仪式化工作，实际是一种有规则的和公开的、当着众人的面实施的、由集体承担和认可的行为，即使它被托付于一个人；该仪式化工作本身是一种否认，而且是最有力的否认，因为它得到整个集团的支持。信念总是集体的信念，它在公开化和正式化的同时，在显示和标榜自己的过程中

㉚　在马格里布范围内，尽管在气候和经济上存有差异，但人们还是观察到一些不变的东西，这证明了仪式逻辑的相对自主性。但这一自主性并不排除某些差异，而造成这些差异的原因首先是经济条件有别，特别是劳动时间的界限不同，而劳动时间的界限与气候和相关的耕作类型联系在一起，例如山区的农业-树木经营者和平原地区的谷物种植者之间的对立（平原地区的人常常笑话山里人延误了播种或收获时间）；其次在于当地单位的独特历史，这些地方单位高度封闭自守（如蒂荣所言，就连度量单位都是因村而异），就像判例汇编（qanun）或地毯和陶器的装饰图案中记录的习俗所表明的那样，它们把同一些图式的种种不同产物固定下来并使之永存，而寻求区别（就其他民族或村落而言）往往是它们使这些差异永远延续下去的理由。

得以形成和合法化，它不会藏匿不露，它不同于非法仪式（亦即隐蔽仪式，如女性魔法），后者如韦伯所言，如同窃贼，就因为隐蔽而显示其合法性，以及自身的不合法性。正式化工作就在于使相关活动公开化，将其托付于人和使之同步，从而使其集体化，而在寻求违规行为合法化这一特殊情况下[39]，集团就是通过这种合法化工作，允许自己为其所为。

结果是，人们可以根据仪式规定的集体组织形式来评定该仪式的合法程度（和社会重要性）：因此，涉及公众利益的重大仪式就在同一时间内把整个集团召集到同一个地点，牛的祭献就是一例（thimechreth，祭牛仪式，为祭祀“年的门”，或为祭奠死者，或为祭神求雨）；另有各家各户同时分别进行的仪式，例如古尔邦节宰羊祭献，或公开举行的私人仪式，例如宰牲祭神求其保佑住宅、打谷场或织造；还有的仪式不加掩饰，随时举行，比如为医治急性睑腺炎而施行的仪式；最后还有私秘仪式，此类仪式只能在反常时间暗地举行，比如巫术。一切表明，仪式越是正式和集体化，所运用的象征体系（作为遗忘的历史的产物）就越是无意识，而仪式所服务的目的越是私己就越隐秘，该象征体系因更

[39] 在耕地和结婚这类情况下，合法化（lah'lal）和禁忌（h'aram）被明确提及，这决非偶然。不到合法时间就开犁被视为一种忌讳行为，必然会生成一种忌讳产品。秋季被称作 yum chendul 的这一天，风成了各种预卜仪式的对象（卡尔韦，第19页）；这一天，据提供情况的当地人讲述，尽管雨水充沛，一个名叫 Chendul 的智者却不同意开耕，因为这一天——秋季第三十三天——出现的种种预兆表明当年的年景不好。人们称为 el h'aq 的通告（如 el h'aq lakhrif，无花果收获通告），同样不乏魔法因素，因为发布此通告的部族会议求神诅咒那些违忌者；不过，禁条的社会约定性仍要求对违犯行为处以罚款（亦叫 el h'aq）。在涉及婚姻的情况下，人们说起 lah'lal（合法化），仅仅是指完婚前未婚夫给予未婚妻的赠资（另加遗产和礼物），虽然如此，婚姻的合法化功能还体现在许多方面（比如遗产的合法交割）；故此，结婚季节往往以一桩平行堂亲婚开始，而平行堂亲婚之所以适宜担任这一开场角色，是因为它符合对世界的神话观注原则。

只工具性而越是有意识。

故此，灾祸(asfel)转移仪式，如同出生仪式、预测仪式，等等，需要求助于非常简单浅显的联想(与童话的手法类似)，因为它们的逻辑直接由它们的功能推断而出，它们的功能给出该逻辑的指导图式：举例来说，为治疗脓性指头炎，老妇(qibla)将患疾的手埋入(外地人坟墓的)土内，用一个鸡蛋施行回旋仪式，之后将其埋入土内片刻；尔后取出鸡蛋煮之，直到它爆裂，接下来祭献一只鸽子，将鸽子与鸡蛋一并掩埋。在净手和用苦性药草熏蒸后，将用过的器具留在原处，待太阳入海时人便离去。爆裂、转移、驱赶、强化分离(器具和病灾留给黑夜)，可见这里使用的象征体系甚是明显。这种情况也见于出牙仪式：人们用布巾盖住孩子的头，然后用粗粉做薄饼，烘烤时薄饼起泡并立即破裂。预测仪式更是浅显易懂，因为这类仪式更少借用深奥的象征体系：比如说，右手心发痒，就摸一下钱币；如果左手心发痒，那就把钱币给人。在实践中，或在回答调查者的问题时，被赋予仪式的表层意义往往掩盖了深层意义，例如，男孩第一次进入集市时的开锁仪式，人们就说是为了让生活变得更容易；或者，女人把南瓜的叶子摘下扔在牲畜经过的地方，人们说是为叫南瓜遍地结果，就像牲畜随处排粪一样。当然，这无关紧要，在这一问题上，人们处于可做可不做的境地(做了不可能有害处，不做可能有害处)，全由个人当场决定。

实际上，自由度取决于仪式的集体化程度及其相关的仪式

化、制度化、正式化程度；但它也因个人在正式等级体系中的位置而不同，而正式等级体系始终是一个与正式化程度相关联的等级体系。支配者与正式性合谋（从地位上得到承认的权限促使人们承认和获取权限）。相反，被支配者，在此是妇女，她们注定只享有半正式或隐秘的地位，而半正式性和隐蔽性是对付被拒绝给予妇女的正式性之工具。正如女性魔法的分析所证明的那样，象征体系既是共同的代码，又是斗争的工具：这里的斗争是女性，特别是婆媳之间的家庭斗争，以及女人和男人之间的斗争。婚姻具有两种真实性，一种是正式的真实，专属男性，另一种是实践的真实，为女性所用；同样，象征体系的用途也有两种，一种是正式的、公开的、隆重的、非常的，它属于男性，而另一种是隐秘的、私下的、不体面的和平常的，它属于女性。

时期或合法时间的制定、起屏障作用的代理者的指派（负责开耕的家庭、第一桩平行堂亲婚），以及集团借以自赋权力的重大集体仪式的组织，乃是任何合法仪式之同一基本作用的三个方面（有人混淆一切，把合法魔法和不合法魔法之间的区别等同于宗教和魔法之间的区别，而后者则是社会斗争的焦点）。正是在得到循环式认可的权力上，集团与全体成员协调一致，或者通过其成员之一，亦即受其委任的代理人与自身协调一致；也正是这种权力决定了在一切社会仪式中起作用的以言行事的（illocutinonnaire）力量。这一力量完全是社会的，但是，只要它仅仅作用于社会世界，通过界线或联系（婚姻）——其魔法特性不弱于由魔法刀或结扣建立起来的界线或联系——使个人或集团分离和结合，改变物（如名家裁缝的商标）和人（如学衔）的社会价值，那它之特有的魔法特性就不易察觉。相反，当集团出于某种幼稚、信任，或迫于极度苦恼和慌乱而将自己托付他人，企图通过那伙制造极有实效的集体魔法的人，将自赋的权力应用于其

有效范围之外，也就是对不依赖于它的东西，对它所依赖的自然世界行使自赋权力时；当集团企图像它把国王的儿子变成国王或使受洗礼者变成基督徒那样，把笋瓜变成一辆华丽马车时；总而言之，当集团发号施令或赠物送礼、祝颂道贺或央告恳求，竭力用物来建立各种人际关系时，这种以言行事的力量所特有的魔法特性就会暴露无遗。

在耕作和收割时，亵渎行为就在实施过程中被象征地否认：负责开耕者，人们有时称之为“婚礼主持人”，在集团指定的时间，以集团代理人的身分行事，实施天火和湿土、犁铧（thagersa，与“雷电”同名，既能降福又令人畏惧，严禁洗刷或浸入水中，在两个耕地日之间不得搬进住宅）和犁沟的亵渎结合[40]。

> 在西迪艾沙地区，开耕（确切说是“下地开犁”），亦即按礼仪开出第一条犁沟，由一个吉祥的（abruâ）家庭来实施[abruâ 也表示献祭所宰之牛的长尾巴和运送种子的妇女所穿之长袍——这一含义见于妇女在菜园里边干活边做的祈祷：“老天开眼，让我的长袍（abruâ）和脚底碰过的地方有个好收成”——热纳瓦，1969 年]。“人们，也就是说全部氏族成员，都要从优素福家里出来”（优素福，则像别人所说，是“为他人而出家门的”）。

---

[40] 拉乌斯特（1920 年，第 189 页）指出，雷电有时被称作“天上的犁铧”，在奥雷斯地区，thagersa 既指犁铧又指天火，而且，“雷电化作犁铧落下，这是柏柏尔人中广为流传的信仰”（故雷电落在地上在实践中等同于铁的淬火）。表示耕犁的词，thagersa（thayirza），以及 saâqa 或 sihqa，被用作委婉语指称落下的雷电（与闪电相对）。犁本身往往被称作 lmaun，此词因其词根（互助，含祝福之意，令人想到tâaunik，后者用于向正在干活的人表示敬意）而同样被用作委婉语。遭雷击者被视为遭诅咒者，若逃过此劫，需献祭一条牛。

这个家庭还垄断了一切需要用火或火制器物的技术行为(点状烧刺治病术、文身、骨折复位、割礼),为了对这个家庭被赋予的职能作出解释,人们说,雷电曾落在了他家一个祖先的地里,这位祖先在撞击处发现一块淬过火的锋利铁块,并将其"嫁接"到自己的犁铧上。还有一种解释是:有一天,风雨大作,一只绵羊回来时,羊毛里夹着一把小镰刀,这把小镰刀就被"嫁接"到了用于点状烧刺治病的小刀上。

耕地仪式也促成对立面结合的一种反常状态,亦即女性原则暂居上风:种子由于在一段时期内必须保持干燥和不育,故只有将其浸入多产的潮湿中才能恢复生命。土地同绵羊一样,也会不出产(thamazgulth),也会回到不育或荒地的原始生殖状态,故种子的命运要受繁殖行为所强求的女性力量的支配。"年的门"并非一年伊始之时,再说年也没有开始——因为它是永恒的再开始——,但它是一个门槛,即不确定的和希望("人们随时都能听到'但愿如此'")的时刻,一个送旧迎新的时刻——契约要续订,社团要改选(莫里,1939年)——,一个开端时刻,因为年如同应该始终向授孕的阳光开放的房屋,向着使其受孕使其满实的男性要素敞开。翻耕和播种是由外向内、由空向满、由干向湿、由太阳的光明向土地的黑暗、由授孕的男性向生育的女性运动的结果。

在此背景下,人们会想到一个广为人知的民间故事,"石榴籽的故事"。在这个故事中,在婚姻和耕地仪式中起作用的生育力的象征表达是围绕蛇组织的,而蛇的形象也常常可以在存放食粮和种子的石砌瓮罐上

见到。故事是这样的：一个女孩，有七个哥哥，受到七重保护，故有七倍于他人的福份，也因此成了嫂子们妒忌的牺牲品。嫂子们把七个蛇蛋藏在小面团里让她吃了，结果她的肚子鼓大起来，别人说她怀孕了，把她赶出了家门。一位智者发现了祸根：要铲除祸根，就得宰杀一只绵羊，将肉腌得很咸很咸，烤熟了让姑娘吃下，然后将姑娘倒悬，嘴巴张开，下面是一个盛满水的大盆。蛇出来了，被打死了。姑娘后来结了婚，生了一个男孩，给他起了个名字，叫 Heb-Heb-er-Remman，也就是“石榴籽”。她回到哥哥们那里，哥哥们也认出了她，因为她讲了前后发生的事，还把七条腌后晾干的蛇给他们看。人们马上明白，若要制造这个故事，或者只是模模糊糊地辨其含义，我们只消掌握所有在任何受孕仪式的生产中工作的图式即可。受孕，就是进入，是使能够鼓起来或使鼓起的东西进入：摄入食物或摄入能膨胀的食物，与性行为或耕地行为对等。在另一个故事中，一个不育妇女像抚养自己儿子那样抚养一条蛇，后来这条蛇被它的第一个妻子所拒绝：它便一挺而起，胀大，朝妻子喷去一束毒火焰将其烧成灰烬。但这里说的是假孕：蛇象征男性生命，象征必须死而再生的种子，故象征“干”；蛇以蛋的形式，也就是在女性状态下被摄入，尔后意外地在姑娘肚腹中回到男性状态。（在由韦斯特马克转述的受孕仪式中，吃下去的是蛇心，即蛇的男性部分）。这种颠倒的受孕所造成的鼓胀是不育，是不吉祥的。治疗势在必行，故必须设法使“干”实施一个反向运动即由高向低的反向运动——只须将低向高倒转——和由内向外的反向运动，但后者不能靠

简单的机械运动来实施，而是需要给“干”添加最好的干性物品，使干变得干枯，使其干渴，从而强化向潮湿的倾向，而这一倾向在正常繁殖亦即生育或播种时，使外向内，向女性或由犁铧打开的土地的肚腹运动。故事结束时，姑娘的生殖力因“石榴籽”（女性生育力的最好象征，等同于女性肚腹）的出世而得到验证，在此石榴籽是产自（或将产自）有着七个哥哥的女子之多产的肚腹，而这位女子本人也产自一个多产（丁男）的肚腹。而七条蛇被腌制晾干，也就是说回到在结构上赋予它们的状态，因为它们象征男性种子，后者经过浸湿周期，继而浮出潮湿，突向干燥，进而成长和繁殖。

男性与女性、干与湿，通过耕地或结婚而结合，此结合为仪式的整个履行式（以言行事）象征体系所用，意指（signifier，应理解为不容置辩地表示）那些只要处于分离的即奇数的、不完满的状态就不会产生结果的原则之结合。故此，在结婚或开耕典礼上，凡能表示偶数、成对、交配的事物都在可用之列：首先是公母对牛（thayuga，或 thazwij，源自 exwej，结婚、嫁娶），这是最佳的一对，因为牛本身就是兴旺、完美的象征和吉兆。受托开耕者有时被称作“婚礼老头”，但也被人唤作“对牛老头”（amghar natyuga）。

牛说：“我躺在哪里，哪里就不会有人挨饿；”还说：“哞！饥饿，你走开，餍饱啊，进来吧！”（热纳瓦，1968年，第一卷，第29页）。因此，新买的对牛来到家里是一种祝福，得由女主人施行仪式：如同新娘进门，女主人在门槛上放一张羊皮（alemsir），上面再放些磨碎的

谷物，称作"食物的门"(bab-errazq)，希望对牛带来丰足、兴旺；主妇向它们表示欢迎——"福来了，欢迎欢迎！"——；她给它们饮水、抚摸它们、把它们拴上，又把它们解开，再从它们身下钻过 这些来自艾特伊润姆地区的传统礼俗，与热响于(azal)牲畜回圈(拉赫马尼，1936年)时的传统做法有许多共同之处。在小卡比利亚，羊皮被代之以蚕豆箩，而不给牛饮水 其他降福的成双物有(单枝)双穗，唤作"赐福穗"，人们宰杀公山羊祭之，并将其保存于家中；还有孪生儿(据某些当地人，孪生儿的母亲有合法参与祭畜的特权)[40]。在各种预兆中，凡成双搭对者都是祥和之兆(即使涉及凶兆，如乌鸦)。相反，"奇"、"单"、"只"，比如单身者，便是不祥之兆，因为它们象征不育(人们把未结婚的姑娘和不愿上轭的牛都叫做 afrid)。

另一种意指成功结合的方式，那就是种子所受到的对待。据不少提供情况的当地人说，留作种子的谷粒决不可同食用或要出售的谷粒混在一起；种子中一定要有最后收割的一束作物的谷粒，有时还包括最后脱粒的那捆谷物上的谷粒、从最后收割的那块地里或最后一捆谷物脱粒时从打谷场上采集的尘土，或从某位圣人陵墓上取来的尘土(塞尔维埃，1962年，第229页、253页)，还有盐等等；种子就保存在家里，储存于柜子内，或存放在隔墙之上的小瓮罐里，而且都要按一定的惯例或禁忌加以

40 在这一点上，实践象征体系同样具有两可性。孪生儿的母亲受到祝福，但被怀疑身怀巫术，因为孪生儿令人想到怨恨；较之 imulban，即年龄相差不大、争吃母奶的两个孩子，孪生儿(akniwan)更是互相忌恨，就像妻与妾的关系，妻妾叫 thakna win(单数为 thakna)亦指孪生姐妹。

处理，以保持其属性。换言之，种子由于长时间留在男性同女性结合的最佳生育场所而被驯化，而这种男女结合甚至表现在住宅本身的建筑结构上，即属于女性的叉形柱和由其支撑的横梁（就像地支撑天）的结合[42]。不过，关于被意指的结合，最明晰的例证要数送亲行列前的那盏"点燃的灯"（mes'bah'）（德维尔代，1957年；亚米纳，1953年），此灯在洞房之夜通宵不灭；同样，据某些传统，开耕之日，此灯要陪伴耕地者来到地里，长明不熄，直到圈定的第一块地（thamtirth）播种完毕。

一般的灯是男人的象征，因为男人带来光明[据说："男人是光明，女人是黑暗"；壁画中表示灯的图案，若其上方有类似M的图形，也就是两腿分开（如同房屋的叉形柱）而躺的妇女的象征，这个图案就表示交合（德维尔代，1951年）]。但是，灯同炉灶一样，具有男女两重性：它是户内的光明，是女性中的男性，恰恰需要繁衍[43]。

在把新娘从娘家送到新郎家的送亲行列中有一盏结婚喜灯，准备这盏灯的老妇在灯中放了盐、蜂蜜和一种叫"连带果"的东西，后者也在"同月连带"仪式中使用（德维尔代，1957年）；喜灯万一在半路熄灭，人们便

---

[42] 叉形柱和梁的关系是妻子和丈夫的关系（谜语："妻子支撑丈夫"；"祖母支撑祖父"，等等），是奴仆与主人的关系（谜语："奴仆勒死主人"），也是地与天的关系（热纳瓦，1955年和1963年，第21-22页）。"勒死"这一主题与谚语——"男人的敌人是女人"——联系在一起。构成屋脊、架于两个叉形柱上的方形横梁被视为房主的名誉（搬运房梁需举行仪式，村里的男子全部到场，如同下葬时搬移尸体）。

[43] 本地的假说无疑来源于书翰（其他不少传统中也有此类说法），据此类假说，灯的三重划分和人的三重划分对应，即黏土代表人体，油代表善良的心灵（nefs），火焰则象征敏锐的思维（rub'）（塞尔维埃，1964年，第71-72页），而这样的假说必须排除在外，理由之一是"油"明白无疑地与"干"、"热"和"男性"联系在一起

视此为不祥之兆——老妇曾祈祷在先，力求防范——，它必须在结婚之夜以及以后几天里亮着，直到灯油燃尽，而决不可将其熄灭。壁画上的“结婚喜灯”图上有M图形、十字路口和thanslith（源自词根NSL，意为“开始”、“生成”），后者是两个三角形，顶尖相连，顶尖是“一切织造和一切生命的开端”（尚特雷奥，1942年，第219-221页；塞尔维埃，1962年，第132页）。在另一个也被叫做“结婚喜灯”的图案中，灯的上方有两个白色三角形，表示鸡蛋，此灯令人联想到另一种结婚喜灯，名叫mes’bah’ thamurth，“家乡的灯”，我收集到了关于此灯的描述（瓦齐亚斯人），其特征是灯芯贯穿一个两头穿孔的鸡蛋（石榴或女人肚腹的实践等同物）。

灯如同户内的光明，象征结合；而且，作为男子和男子特征的象征，它也代表了男性化原则，就像护送新娘时的朝天鸣枪——次数成双——，更像新郎的男性亲属——男子特征的保护人——对准竖在他们回家路上的靶（男孩出生和施割礼时也举行此仪式）。据说，从前，孩子们在村口设下陷阱，考验前来接新娘的男方亲属团：孩子们把一块石头（属女性）或一只生鸡蛋——象征女性肚腹和生育力——，立在斜坡或树干的洞眼里，然后把迎亲团成员的注意力引向靶子，并挑动他们打靶。队伍停下，直到靶子被击中倒地。万一打不中，迎亲的人就得从一头驴的驮鞍（象征屈服，在家庭斗争，尤其在魔法争斗中常被引用）下钻过。实际上，大人们也注意不要让外来的客人遭受如此羞辱，故打靶这一传统无疑因其包含风险而渐被放弃，最后重现为一种游戏，失去了原来的荣誉战性质：在新娘到达次日，等待用餐之际，迎亲团的成员在自己的村子里，也就是说在集团内部

(外村人只是客人)玩打靶游戏。射击特有的性象征(其证据不在少数[44]),尤见于这样一个事实:为了使对手偏离目标,人们让用作靶子的鸡蛋在一个姑娘的长袍里(从上向下)通过三次,好让鸡蛋保持"未受精"状态(拉赫马尼,1949年);而且,为了破除魔法,需要有人(一个不属于迎亲团的外村男子)用针刺破鸡蛋。

鸣枪,作为能解开结扣的男性洒水之象征,在求雨仪式上颇为常见,故它必然与一切禁止系结行为的规定相联系,此类系结行为既与男性的打开行为相对立,又与女性的被打开(être ouvert)、(被动)打开(s'ouvrir)和膨胀行为相对立。仪式总是服从于魔法利润的最大化原则,故在某种程度上是在利用状态动词的两可性所表现出来的重合,收一举两得之效,也就是说利用打开(ouvrir)和(被动)打开(s'ouvrir)之间的重合,以禁止某些行动,这些行动不利于女性被动形式的和男性主动形式的打开(ouverture)行为(就像那些旨在使男人或女人性交无能的所谓蹄铁仪式,此类仪式则相反,采用的是分离图式)。新娘必须在七天里不系腰带,第七天系上腰带的女人必然多子多福;同样,运送种子的女人不能把腰带系得过紧,还必须穿上长袍,在身后形成一个降福拖裾(abruâ)。新娘的发髻在七天里必须解开;运送种子的妇女必须让头发垂落[45]。除了关闭行为,涉及耕地和结婚的禁忌还排除了一切净化和驱除行为,例如打扫、粉刷、刮脸、理发、剪指甲,而且禁止接触干性物品或与干性有关的物品,

---

[44] 在歌曲中,男人往往被说成"家里的枪"。对一个只有女儿的女人,人说:"可怜的人儿,你真是不幸,但愿你织机后面的墙上能挂上一支枪"。Thamazgulth,此词表示不育或早产的牲畜,源自词根 zget,即"未击中目标"。结婚之日行房后新郎要走出新房打枪许愿。

[45] 妇人分娩时,一切形式的打结(交叉双臂或双腿、戴花结、系腰带、佩饰环、等等)或关闭(关门、关箱子、上锁,等等)均在禁止之列,而相反的行为则被提倡。

比如涂眼圈墨、用散沫花染指甲，在饮食方面禁用辛香佐料。

结婚与耕地是生育行为，亦即再创造行为，故在实践中被视为[90]男性的打开和播种行为，其作用是引起一个女性膨胀行为：仪式演出利用了物件或习惯行为的全部模糊性，一方面是利用一切打开之物，如钥匙、铁钉，以及一切被打开之物，如解开的头发和腰带、拖裾；利用一切甜味的、简单的和白色的东西，如糖、蜜、枣、奶；另一方面则利用一切膨胀隆起之物，如薄饼、炸糕、麦子、鹰嘴豆、蚕豆(ufthyen)，也利用一切多重的和密实的物品(麦粉粒、古斯古斯、粗质古斯古斯、石榴籽或无花果籽)和一切满实的东西(蛋、核桃、杏仁、石榴、无花果)，而最有效者当属兼备多种属性的东西和行为：例如鸡蛋，是饱满而孕育着生命的东西之最佳象征，或如石榴，兼有饱满、鼓凸、多重之特性，正如一则谜语所说："麦仓层层叠叠，麦粒红红艳艳"；还有一则："不比舂石大，孩子过一百"(热纳瓦，1963 年，第 73 页)。耕地和结婚所实施的是一种多功能行为，此行为的一大特征可归结为耕地者的做法，即在犁铧上磕碎(felleq，使破裂，劈开，使失身)一只石榴或鸡蛋。

公母对牛初入家门、开耕和未婚妻来到新家都要举行一定的仪式，这类仪式能使人们对实践感的结果具有一个不乏示范作用的概念：实践感由于被引向多种难以分离的功能的实施，故必须最大限度地利用行为和事物的多义性，以产生在象征和功能上受到多因

[90] 我说"在实践中被视为"，是要避免把人们为理解客观上受实践图式导引的实践活动和传递这一理解而构建的表象置于行为人的意识中(比如换成"被感受为"或"被设想为")

决定的行动，而每一个这样的行动能多次达到需要实现的目标。在家门口递给新娘的箩会让人联想到"耕作箩"（塞尔维埃，1962年，第141页）：因为，在给新娘的箩里装有麦子、核桃、干无花果、枣，这些东西都是男性生殖力的象征；此外还有蛋、炸糕、石榴。不过，如同人们在另一些场合看到的那样（例如迎接对牛和热晌午归来的仪式），对这些总是可以替换、且总是具有两可性的仪式用物的实践感，只有在它们的**使用过程**中才能被完全确定，而且也只有在此使用过程中，某些表面上不同但都源自于相同模式和趋向于相同功能的仪式之间的等价性才会显示出来：新娘在母骡的头上磕碎鸡蛋，在骡的鬃毛上擦一下手，然后把箩里的东西往后扔去，跟在后面的孩子们互相拥挤（为数众多表示富裕），奋勇争抢（热纳瓦，1955年，第49页）。据另一种说法，箩里放的是石榴枝、荨麻枝、一面镜子、鸡蛋和麦子；新娘往身后泼水，在门楣上把鸡蛋磕碎，婆婆则把鸡蛋抹在靠织机的墙上（亚米纳，1953年）。据另一位提供情况的当地人（艾特伊谢姆地区），新郎的母亲在门前铺一张羊皮席，叫"食物的门"（显然，这与带来丰足的"对牛初入家门"仪式类似），在上面放上麦子和蚕豆，并准备好一只鸡蛋和一个水罐；新娘的做法同前（几天后她把蚕豆扔在井泉里）。递给新娘的箩也叫"习惯箩"（laâwayed），除了装麦子，还可放蚕豆、鸡蛋，以及炸糕，后者如同蚕豆，是一种会膨胀的食品，且被认为能引起鼓凸（布利法，1913年）。一般说来，接生婆或新郎的母亲要往新娘身上洒水；至少

在一个地区（西迪艾沙），新郎的母亲双手捧水让新娘喝（在其他地区是喝乳清），就像新娘离娘家时其父做的一样（但也有给新娘洒水的）；新娘往身后扔箩里的东西（核桃、枣、炸糕、清煮蛋），但不扔麦粒和蚕豆——它们预示多子——，而是分三次把它们全部抓在手里，亲吻它们，然后放回箩里（这些谷粒豆粒就留在席子上，以后三天里新娘就坐在席上，以获得旺盛的生育力）。我们顺便可以发现，对不同说法的分析证实了按照一些未予明确的实践图式进行的即席创作——而不是一个明确模型的实施——所固有的自由度：同一些仪式用品和同一些行为，以及习惯做法的整体意义会重新出现，但无论是行为人（比如婆婆、新娘）或用品，还是完成的行为，均具有各种替代品（这就否定了寻找最完整、最能说明问题的完美说法这一意图，而正是这种意图至少在开始时引导了我的汇集工作）。从发生的一切看，仿佛行为人依据被当地传统半规则化的即席创作，生成所有能够根据一个（或几个）按仪式主要意图选定的图式来生成实践活动。此类图式有“生长和多产”图式、“打碎”（或“破身”）图式——打碎当靶子用的鸡蛋、箩内的鸡蛋或盛有散沫花的盘子，盘子必须由新郎一脚踩碎（西迪艾沙地区）——，还有“世界颠倒”图式——过门槛，但不能碰及门槛（靠一个“魔法屏障”，此屏障往往是一个黑人，由他背过去），以及照镜子。

同样，“耕作箩”（agherbal elh'erth，故有仪式名称thagerbalt）总是装有一些薄饼、干蚕豆、麦粒和一只石榴。耕地者的妻子将箩送到地里，她后面跟着一群孩

子，象征多产，而送箩的时间则因地区而异（早上，耕地者出门时，或在耕地者到了地里把牛套在犁上时；或者是吃午饭时）。在这一习俗中，耕者要中断犁地，给牛喂食，然后站在牛的前方，对准了耕牛抛洒麦粒，接着是薄饼——孩子们设法在空中将其接住——，麦粒和薄饼落在牛身和耕犁上，有的就掉落在地里，这是一种旨在确保丰产的慷慨施予，也是一种祭献。最后，他让孩子们站远了，再将石榴扔过去，最机灵的孩子能把它接住。孩子们就这样在地里奔走。据另一部汇编中有关此仪式的描述（埃妮恩，1942年），箩内还装有一把织梳；耕地者的妻子背诵几句诗文，然后将两个新鲜鸡蛋放入最后一道犁沟，而其夫又犁一道新沟，然后让牛休息吃食：如果鸡蛋完好无损，这一年将是丰收年；等妻子将一个护身符埋入田地一角，到场的人便开始吃箩里的食物。在为数众多的不同说法中，还有这样一则：耕地者在犁铧上磕碎两只石榴、几只烘饼和一些炸糕，然后将余者分发给出席者；祭品埋入第一道犁沟。

两种仪式之间互相汇合的例子不胜枚举：人们把牛奶泼向新娘（及其随行人员），而新娘入新家时也常常在自己身上洒水和牛奶，这就像家庭主妇去地里时要在犁上泼水或洒牛奶一样。人们把一把钥匙交给新娘，新娘用它敲打门楣（有的地方，人们在给新娘穿衣时把钥匙塞进新娘衣服）；人们在种子袋里放一把钥匙，还常常把它扔入犁沟。

收割仪式所包含的对杀害的否认和对复活的许诺，在此是

通过对强奸和暴力——种子复活的条件——的否认来实现的[㉛]。牛的祭献和集体享用，可理解为种子周期的模仿性演示，因为种子必须(接受)死亡以养活集团；而牛的牺牲实属不凡，更何况牺牲的牲畜与人最亲近，且与人的生活、劳动息息相关，与人面对宇宙节奏(同人一样，它也取决于和从属于该节奏)的不确定性所产生的焦虑最紧密地联系在一起

冬至，留在公牛角上的泥土会从一个犄角转到另一个犄角，这时会发出巨大的声响，但只有牛们听得见，它们惊恐万分，拒不进食，日渐衰弱，除非全家人来到牛圈，敲盆打锅，闹得震天价响，边说："牛儿，牛儿，别怕，别怕，是太阳西下了。"春分，"太阳转圈"，白昼延长，此时，"为了不让牛听到干活的时间要延长"，人们也要在牛圈里弄出很大的声响(据其他提供情况的当地人，在一月末的"借贷期"，人们在天亮前来到牛圈，对着牛的耳朵大声说："牛儿啊，该你高兴了，一月过去了！")。

牛几乎是类人动物，它是自然世界和人类世界之间的居间者和调停者，其身体被视为社会身体(团体)的形象和替代。作为被否认的杀害，是在共同进餐中完成的，后者在实践中实现了死者在生者中的复活，此复活所应用的最根本公设是"以命换命"，也是这一公设导致最接近祖先的老人接受祭献，以换取雨

㉛ 有一句谚语(如今常被误用于世代相继的冲突)正好表达了死亡和复活的这种辩证关系。此谚语是："他们舍生取死，死中获生"(该图式再现于谜语："一个死者出自一个生者"——鸡蛋；"一个生者出自一个死者"——小鸡)

水和整个集团的生存。这还因为使整个集团聚在一处的共同进餐包含了对亡灵的召唤。集会和共餐能显示自己的集团归属，这种归属关系意味着援引和召唤祖先的权力，并保证自己为后人所援引和召唤，而这正是外乡人(aghrib)的地位令人想到的，因为外乡人无法“援引”任何祖先，也不会被任何一个后人所“援引”(asker，“援引”并“使复活”)[48]。

> 死者在生者中的复活是整个象征体系，特别是烹饪象征体系所需要的：蚕豆是典型的男属干性种子，它类似于骨头，而骨头是灵魂复活之前的栖身之所；蚕豆与鹰嘴豆、小麦配成麦粒蚕豆粥(ufthyen 或 ilafthayen)，象征“多产”，煮时胀大[49]，开耕时吃[也在一月前夜，特别是在阿术拉节(Achura)前夜吃]；男人吃的百宝蚕豆泥(abisar)中也要加蚕豆；在扔进第一条犁沟的东西中也有它。蚕豆是死者的象征，可说显而易见(谜语：我把一颗蚕豆埋入土中，它没有发芽——

---

[48] “外乡人坟墓”，或者死无子嗣者的墓地，是人们转移邪魔的地方之一：这样的坟墓几乎村村都有，上面满是用来“拴住邪魔”的陶器碎片、瓶瓶罐罐、大小盘子。在有些地方(西迪艾沙)，人们不知道有“外乡人坟墓”这一说，但有一个叫“Sidi Ali Alghrib”的地方，具有同样的功能；还有的地方，人们是说“最后的坟墓”。妇女想摆脱邪魔(特别是为孩子祛病)，便带上一个装满水的罐子和一个鸡蛋来到外乡人的坟上，把鸡蛋吃了，蛋壳和水罐留下：“病魔一去不返，就像外乡人回不了自己家乡。”为了“让母腹里的孩子睡着了”，人们便从炉灶上取下一块石头，使它绕着孕妇的腰带转上七圈，再反向转七圈，之后拿去埋在外乡人的坟地里。同样，为了避免怀上孩子，妻子拿上一把梳理过的羊毛，晚上放在枕头下；次日起个大早，倒背着手，在还睡着的丈夫身上跨越七次，每次都在羊毛上打个结，然后头也不回直奔外乡人坟墓，把羊毛埋在那里。

[49] 小麦、蚕豆和鹰嘴豆，这些植物长得快又多产，统称 ajedjig，它用来表达对美满和兴旺的祝愿(“愿它们花开满枝”、“愿它们多果多产”)。

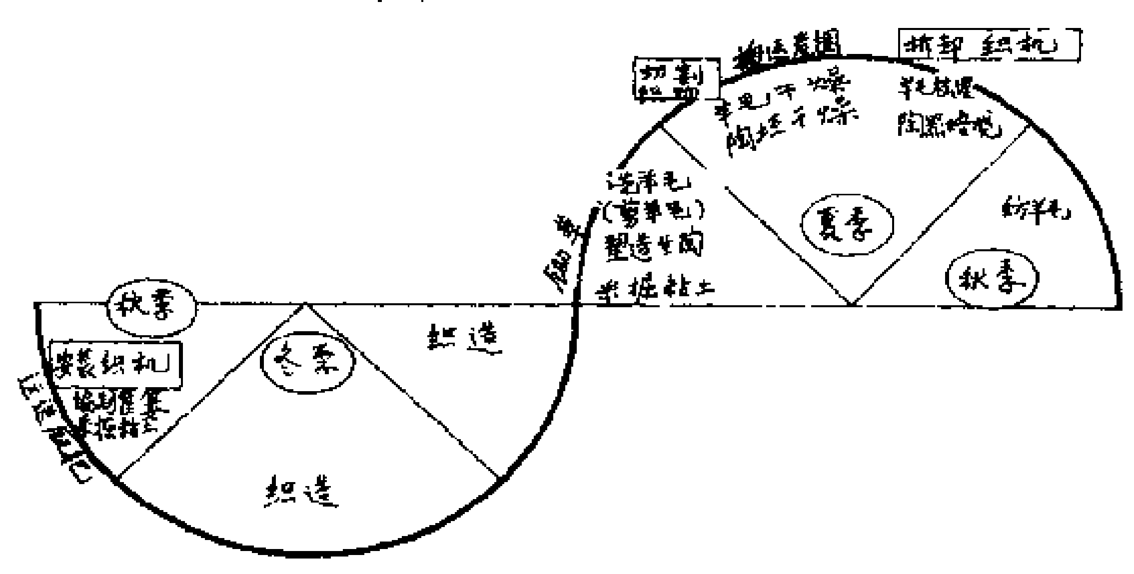
死人;热纳瓦,1963 年,第 10 页),它是死者的食粮("我看见死人在啃蚕豆"——我险些死了),容易成为死亡和复活的象征物,因为它是干化的种子,按仪式被埋入自然的湿润肚腹,膨胀以再生,繁茂多产,成了春天里最早萌发的植物生命。

有人早就注意到(巴塞特,1922 年,第 154 页),织造(图表 5)具有的结构(甚至连同其两可性)完全等同于农事周期的结构,但比后者更为清晰,因为织造的结构可归结为两个主要时间,即与开耕相联系的织机安装和与收割联系在一起的织机拆除。在织造情况下,支配祭献逻辑的基本原则几乎可以明确地表达出来。

除了结构等同,还有大量迹象直接证明农事周期和织造周期的对应一致:织机在秋季新月出现时安装("无花果和树莓已熟,可我们还没有被盖");上织轴,亦称"东织轴"(艾特伊谢姆地区),或"天织轴"(塞尔维埃,1962 年,第 65 页),连同下织轴,亦叫"西织轴"或"地织轴",限定了一个空间,此空间类似于农民开耕时划出的空间,而这个织造空间内,织者自下而上织布,也就是说面朝东;从事织布的妇女忌吃干性食物;晚餐称作"经纱餐",总是些湿性食物,古斯古斯和炸糕(thighrifin),等等(尚特雷奥,第 88 页)。大量证据表明,织造周期如同种子周期,在实践中被视为一个分娩过程,亦即复活:thanslith,说的是一个三角形图案,织造就从该图案开始,而我们已经知道,它表示"结婚喜灯",是生育力的象征;据说,织造技艺是一个叫齐塔

姆·塔希特斯特的女人传授的，她的丈夫是以生产织毯闻名的伊希图桑地区艾特伊宗尔人的一个铁匠，她在肥料堆里发现一块美妙绝伦的织物，把它当作花样，上面展示了一条蛇的背部，即再生之象征（尚特雷奥，第219页）。

图表5：女性劳动的周期



对立物结合这一危险操作的关键时刻，特别是产生 erruh' 即“灵魂”——危险事物的委婉表达——的纱线交织，总是交给一个不甚重要也不易受到伤害的老妇来做（尚特雷奥，第110页）。据一位提供情况的当地人，进人织机房，也就是说生人进人织机房，必须以生命为代价；为了消除这一威胁，人们便在门槛上宰杀一只母鸡，将鸡血洒在织机的一根支柱上，晚上再把鸡吃了（也可以在院子里洗涤半公斤“未入过水”的羊毛，再把洗过羊毛的水洒在织机上）。就像最后一束作物往往由田地主人用手拉断，经纱的分离应由女主人承担，但不能使用铁器，而且像对待临死的人那样，先给经纱淋水，一边吟唱收获的歌曲（巴塞

特,1922年,第159页);在另一些地方,此危险操作托付给一位老妇,一边吟诵临终祷告(chahada),一边给经纱淋水,尔后用刀"割喉杀死"经纱(巴塞特,1963年,第70页;热纳瓦,1967年,第71页)。此类不同做法都是为了否认杀害,从而摆脱生命互换法则,亦即以一个"灵魂"换一个"灵魂"的法则(故应避免当着一个男人的面割断经纱)。它们如同收获后的求雨仪式,也用于祈求再生,洒水就表达了再生的愿望,即祈求天降甘霖于织机,因为此时的织机就像收割后的农田,已回到了不育的干燥状态。

羊毛和陶器是自然的产物,两者的周期几乎一样。陶器源自泥土,具有田野生命的性质:黏土在秋季采取,但人们从不在秋季,也不在冬季加工黏土,因为在这两个季节里,土地"受孕怀胎";所以要在春季加工。生陶(azegzaw)放在背阴处(干-湿)(塞尔维埃,1962年,第164-166页)。只要土地栽着麦子,就不能焙烧泥土:只有在收割后,当土地光秃,不再生产,火也不可能使麦穗干燥时(干-干期),人们才能在露天焙烧(干-干)。羊毛自寒冬将去时开始剪,待万物绽开、鼓胀时入水用肥皂洗净,尔后放进大锅中煮沸处理,锅中要放入麦粒和蚕豆(ufthyen),好叫羊毛团像麦穗那样鼓胀饱满。在干-湿期内,羊毛与陶器同时干燥。到了最干期,人们便梳理羊毛,所用工具也是典型的干性和男性工具,即羊毛梳。羊毛梳象征分离和男子的粗犷,是铁匠的产品,也用于男性化仪式和预防仪式,后者旨在祛除夜间发生的和因潮湿而起的疾病。

图式转换与相同性

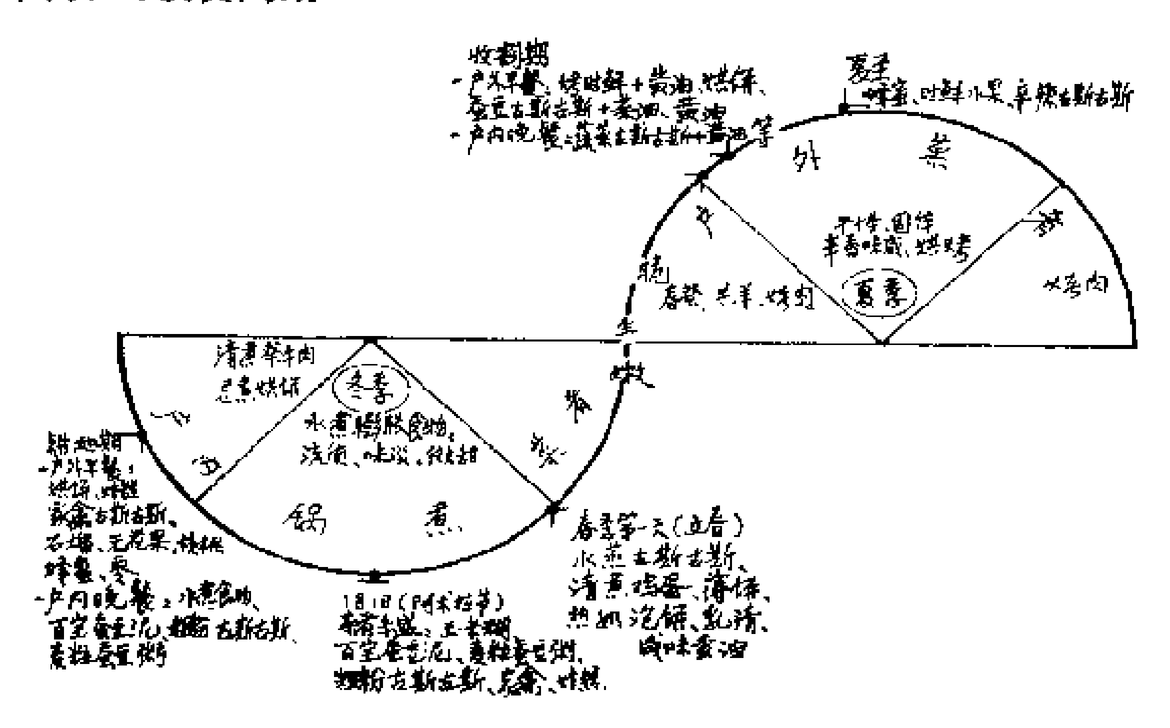
上述分析提示了不同实践领域之间的相同性，此相同性的根源，如织造这一实例所证明的那样，在于实践中可置换图式的运用。例如，由于食物消费被赋予模拟性仪式的功能[50]，日常菜肴或特殊菜肴系列便与农事年的不同时期联系在一起（图表6），若要大体上理解这样的菜肴系列，我们只消获得两类食物和两类操作之间的对立：一方面是干性食物，如谷物（小麦和大麦）、豆类（蚕豆、鹰嘴豆、豌豆、扁豆等等）或风干肉；此类食物在家里用锅加水清煮，不加香料，也可蒸而食之，或者发酵后加工（炸糕），这些操作方法的共同之处是使它们膨胀；另一类食物的特点之一是生、青、新鲜（均为 azegzaw，即“生”的含义，与春季和青苗期中的小麦相关）；此类食物生吃（多见于春季）和（或）在户外用火或在盘子（bufrah'）上烧烤后食之，且要加许多辛香佐料[51]。若要阐明观察到的各种变化，人们只需注意到第一个组合是秋末和冬末的特征，而秋末和冬末是“干”转化为“湿”，是人们等待受孕的土地和女人变得饱满的时节；与第二个组合联系在一起的是春季和夏季，春季是过渡季节，而夏季是去湿时期，是与女性特点决裂的时期，凡是经过内部发育的一切，如蚕豆和小麦粒，都将向外绽开，成熟于光天化日之下。

---

⑩ 该功能有时被明确表达，例如有人说，当你播种谷物这类生鲜食品时，就必须吃“生鲜的”。

㉛ 除了极少数例外（比如宰杀一头牲畜或家中有病人时），人们一般不吃炭火烤肉，因为肉太少，也太贵。夏天，人们用炉灶煮甜椒、番茄。尽管如此，人们总在秋天煮肉吃，春天则可以吃烤肉。

图表 6:饮食周期



冬季的食物,从总体上讲更为女性化,而夏季的食物则更具男性特征。人们理解,无论哪个季节,女性食物是相应男性食物的潮湿形式:男人的食物,固体而富于营养,其基本内容是烘饼(aghrum)和古斯古斯;贵客光临,为表敬意,至少要请吃古斯古斯这一最佳男性食物,哪怕是麦粉古斯古斯,若有可能,则奉上牛羊肉古斯古斯;但决不能让客人喝汤,即便是麦粒羹,也不能请客人喝粗粉糊。女人的食物多为流质,不那么有营养,也不那么辛辣,主要是糊、汤、汁;她们的古斯古斯由大麦粉做成,甚至有用麸皮和面粉(abulbul[62]做成的。事实上,事情并非如此简)

---

[62] 男女地位有别,从小就已标明。在赋予男孩的社会价值之公开标记中,最典型者是表明男孩出生的啃啃声(妇女分娩时的尖叫)和各种过渡仪式:"如果谁都能把我赶出家门,那我母亲为什么还要啃啃地尖叫"(为了生我)(布利法,第167页)。这一特权体现在食物、衣物和游戏中。男孩刚开始走路和去田野,就与男人们

单：粗粉丸子因要在水里煮熟而显得是女性食物，但它们也是最具男性化的女性食物，故男人有时也吃，因为它能配以肉类；反过来，粗粉古斯古斯（berkukes）这一男性食物女人也能吃，因为它是水煮的，不同于一般说的古斯古斯，后者只是浇上卤汁而已。

> 节日菜肴集中了与不同时节联系在一起的烹饪的特征，但由于相关的不同说法多不胜数，故对它们的描述严格说来会无穷无尽。我们无意这样做，但仍可简要提示一下这些菜肴的相关特征，同时不忘指出，菜肴互不相同，其主要原因不是成分划分，而是加工方式各异，而正是这些加工方式确定了菜肴的特点。因此，某些多义的产品会出现在一年的不同时候，出现在极不相同的仪式上：举例来说，麦粒，还有蚕豆，就出现在开耕、一月第一天、收割、丧葬等日子的饭菜中；或者鸡蛋，女性生育力的象征，也在春季的第一天，在一些男性化仪式中使用。开耕之日，在户外，在田野里吃的饭菜，总比秋季和冬季的食物更加男性化，也就是说更"干"，因为秋冬两季的食物从总体上讲是水煮或蒸熟的，就像婚礼和丧葬日吃的食物；虽说如此，但开耕第一天的晚餐总是有糊或有不加辛辣佐料的粗粉古斯古

一起吃饭。到了放羊的年龄，他就能吃上点心（无花果、牛奶）。男性游戏是竞技角斗；女孩的游戏只是装装样子做些现成的成人活（娇弱或受众多姐妹照顾的男孩只玩女孩玩的游戏，这样的男孩叫做"女孩堆里的男孩"或"他母亲的穆汉德"）。男孩带着羊群在外，或与男人们在一起，参加部落会议或干活（男孩一会走路，女人便不让他待在家里，说："上外面去，你应该成为一个男子汉"）；女人给男人送饭，得由儿子陪着，即使儿子还小；儿子如同是丈夫的代理（许多男人通过自己的儿子看管他们的妻子）。女孩留在家里打扫、煮饭或照料幼小弟妹

斯(相反,春季第一天的食物往往明确排除粗粉古斯古斯,"因为蚂蚁会像粗粉那样大量繁殖"),或吃 ufthen,即水煮或蒸熟的麦粒蚕豆粥——最典型的生殖力象征,还有 abisar,这是最佳的耕地者菜肴,一种很稠的百宝蚕豆泥,它是死者和复活的食物(此类菜肴总配以多籽水果,如石榴、无花果、葡萄、核桃,或加进甜味产品,如蜂蜜、枣等等,象征"诸事顺利")。开耕后三天内,禁止做烘饼这种最佳的男子干性食物;甚至有人说,如果吃烤肉(thimechreth,即祭牛,是煮了吃的),牛的脖子就会受伤。一月第一天吃的粗粉古斯古斯含有家禽肉这类典型的女性食物(主要是因为家禽是妇女的私产)。但无疑是在一月第一天的前夜(有时叫做一月"老妇"),冬季食物的生成图式,即变"干"为"湿",最是明了显见:此夜,人们只能吃水煮干豆(有时加上炸糕),且吃个大饱;肉食在禁忌之列("以免弄碎骨头"),枣也不能吃("避免显露枣核")。一月第一天(阿术拉节)的饭菜与开耕日饭菜非常相似:它总是非常丰盛(预示丰收),由很稠的蚕豆泥(或粗粉古斯古斯)和炸糕(或杂豆糊)组成。自立春之日起,除了"丰产"食物的传统组成部分,例如用具有膨胀效应的毒胡萝卜(adhris)蒸气蒸的古斯古斯、管饱的清煮鸡蛋等等,人们在看到妇女们用散沫花染指甲的同时,还能看到孩子们在户外吃的烤五谷(炒粗粉),以及生的、新鲜的产品(蚕豆和其他蔬菜)和牛奶(趁热喝或煮了喝)。

热响午归来日,人们吃的食物有 thasabwath,即掰碎了泡在滚烫牛奶里吃的干薄饼,有 thiklilth,即用脱脂牛奶做的奶酪,但仅在这一天吃,还有黄油粗粉饼,

这些东西已显示出夏季的男性干性食物，干季节日菜肴的典型搭配是烘饼和烤肉，烤肉是否配以古斯古斯，主要取决于烤肉在野外还在家里吃，至于更为一般的饭菜，主要是黄油泡烘饼（男性的干性食物与女性的湿性黄油对立）、干无花果，若在家里用餐，则还得有新鲜蔬菜，而且是烤着吃。

白昼的结构（自然要把伊斯兰教五次祷告纳入其中），是应用同一些原则的另一个尤为明晰的结果。湿季的白昼有一部分是在夜间：由于畜群进出仅一次，湿季的白昼就像干季里没有过完的白天（参看图表7）。"热晌午归来"之日是干季的"门槛"，从这一天起，家庭主妇把炉灶移到院子里，生活节奏因畜群的两次外出而突然趋于复杂。畜群第一次外出是在凌晨，待暑气开始逼人时，亦即傍晌午（doh'a）时就回圈；第二次外出正巧是正午（dohor）祷告的时间，到天黑时回来。

如同一年的走向是从秋季到夏季，从西向东，一天（as）是从傍晚到正午：晚餐（imensi）是一天里第一顿饭，也是主要的一顿。整个体系按照一种永恒回复的完美循环来组织，傍晚和秋季——衰老和死亡——也是生育和播种的场合；尽管如此，但时间仍然朝向以正午、夏季或壮年为代表的至高点（参看图表8）。在夜间最黑暗的时候，即在"半夜"的"黑暗"里，男女老少都处在住宅最隐秘的部分，牲畜边上，与坟墓和死亡联系在一起的封闭、潮湿和阴冷的两性关系场所；这个最黑暗的部分与昼相对，确切说是与白昼的顶点即"热晌午"（azal）相对，"热晌午"是日头当空、阳光最强、炎热最甚的时候。夜间的各种声响，如狗或豺的嗥叫、睡者挫牙的咯咯声——类似于将死之人的磨牙声——，使人将黑夜与死亡联系在一起，这一联系显见于所有夜间禁忌。

图表 7:冬夏昼间节奏

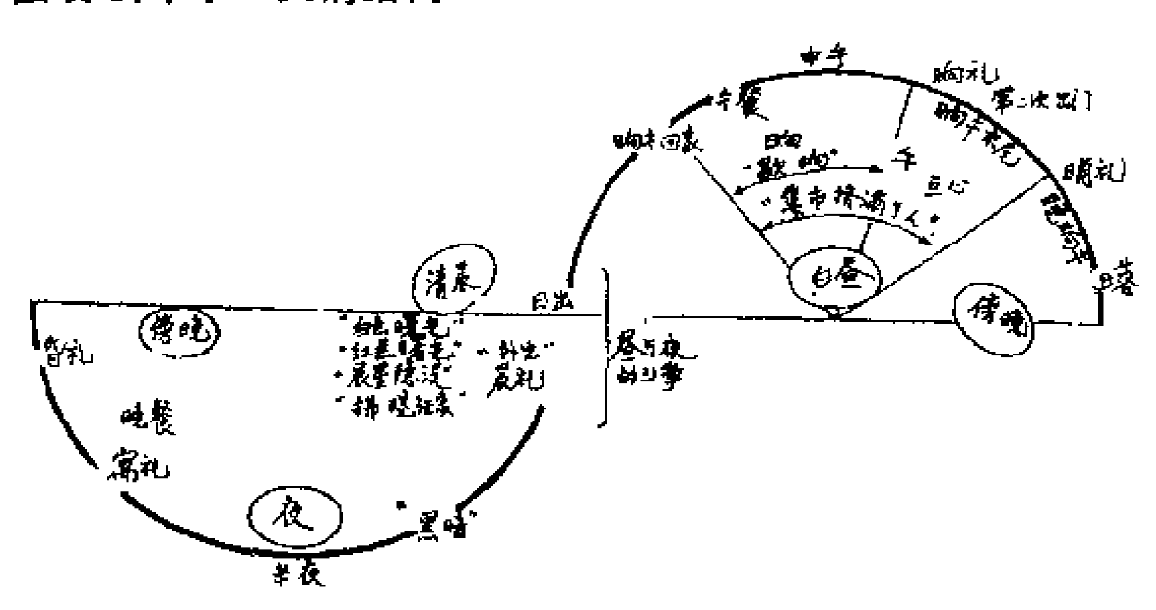
时间	干季	湿季
5 晨礼	畜群、男人出门（田野、集市）	
6		
7		
8		午餐
9 (傍晌午)	畜群第一次回圈	畜群、男人出门（田野、集市）
10	午餐	
11	(歇晌)	
12	晌	点心
13 晌礼	畜群第二次出门	
14	晌午末尾 午	
15	点心	
16 晡礼		畜群回圈
17		
18	畜群第二次回圈	
19 昏礼		晚餐
20 宵礼	晚餐	
21		

待家时间　　户外休息时间

劳动时间（户外）

夜间禁止沐浴，哪怕只是在水边游荡，尤其不准在死的、污黑的、有淤泥和发臭的水边闲逛，禁止照镜子、往头发上抹油、接触灰烬；此类活动会带来严重后果，即在某种程度上由于接触具有相同属性的物质(有些物质几乎可以置换，如头发、镜子、污黑的水)而加重夜间不祥的黑暗。

图表 8：干季一天的结构



早晨是过渡和分离时刻，是一个门槛。在天亮之前几个小时内，当白昼在与黑夜的搏斗中占上风时，人们就举行驱邪(asfel)和净化仪式(例如，为治疗爱嫉妒的或失宠的孩子，早晨，人们在一棵孤立的荆棘下，把隔夜放在孩子头边的粗粉洒在孩子身上；同样，在某些驱邪仪式中，人们在晚间去一个地方，比如两块地的界线这样一个分离点，待天一亮就离开，把灾祸留在那里)。如同春季里举行的许许多多仪式，关键是要加紧脱离黑暗、邪恶和死亡，以“进入早晨”，也就是说向着与早晨联系在一起的光明、善良和运气敞开。开始和分离仪式，比如冬至去牛圈把牛唤醒、迎接初雪、元旦辞旧迎新、寻找夹竹桃枝并在“送别--

月"(âazla)之日将其栽了地里、牧童于立春外出采集花草、"热晌午归来"之日畜群外出，等等，均具有过渡期特征，也都在黎明时分举行。每个早晨都是一次出生(naissance)。早晨是外出、开放(ouverture)，是向着光明敞开(fatah'，意为"开放"，"绽开"，与s'ebah'即"进入早晨"同义)。这是白昼出生的时刻(thallalith wass，白昼的出生)，是"光明之眼"张开的时刻，也是黑夜里自我关闭的住宅和村落把人和牲畜放向田野的时刻。早晨是作出决定和付诸行动的最佳时机。

> 人说"早晨就是顺利"、"集市就是早晨"(早晨能做成好买卖)。"猎物在早晨分享；贪睡的人该倒楣"春季第一天的早晨，是一年的早晨的早晨，人们唤醒孩子，说："孩子们，快起床，太阳升起前，你们走路越多，活得就越长"。起得早，运气好(leftah' 意为"开放"，"吉兆")。早起的人不会遭受无妄之灾；相反，最后一个动身的人，只有与两种人作伴，一种是等大白天才出发的独眼(同瞎子一样，与黑夜联系在一起)，另一种是落在后面的瘸子。鸡叫起床，是把这一天置于晨间天使保护之下，也是向其表示感谢。也是在早晨这个开始时间，人们往往举行预测仪式：比如，人们一大早就呼唤山羊和绵羊(或母牛)，如果最先出现的是绵羊(或母牛)，年景就好；如果是山羊，年景就不佳。

早晨，就像农事年或人生的相应时期，如春季或童年，标志着光明、生命和将来对黑夜、死亡和过去的胜利，故有可能成为一个完全吉祥的时间，如果它所处的位置没有赋予它们可怕的决定权，决定它所属的并以时间系列之起始点身分来支配的将

来：本质上是吉祥的早晨，作为厄运的潜在性，则是危险的，因为它能决定一天的命运，不管这命运是吉利还是不吉利。这一逻辑需要稍加阐述，因为从世界的拟魔法经验出发，人们不能完全理解该逻辑，而只能解其一半。世界的拟魔法经验，比如在激奋状态下，连那些因其生存的物质条件和能阻碍该经验的制度环境而最有可能免受这种“倒退”影响的人都无法拒绝。当世界被感知为一个接受其起点为原因的必然系统时，在世界的现时所发生的事，或人们在世界的现时所做的事，支配着将在这个现时发生的事，这个已经以预兆的形式铭刻于现时的将来需要加以识别，但目的不是像顺从命运安排那样顺从将来，而是必要时能够改变它：这一矛盾仅仅是表面上的，因为人们是凭着必然系统这一假设，力图重做一个新的现时，以改变由现时预告的将来。人们用魔法对付魔法，用一种行为对付现时-预兆的魔法效能，而这种行为的目的是改变初始点，其依据是具有预测效应的信念，亦即系统接受其起始点为原因。

人们探究会预示邪恶势力的征兆（esbuh'，即早晨的第一次吉祥或不祥遭遇），并力图消除其后果：若遇上一个拿着牛奶的人，那就是一个好兆头；还躺在床上的人听到别人大声争吵，便认定这是一个坏兆头；某人黎明时遇上铁匠、瘸子、独眼、拿着空羊皮袋的女人或黑猫，就必须“重度早晨”，跨进门槛回到夜间，再次睡下并重新“出门”。如果是一个开头日子的早晨，比如春季第一天的早晨，那么整整一天，有时是全年或一生，都将受到影响。因为，这一天，语词和事物的魔法效能尤为强大，故必须使用委婉表达，严禁违犯：早晨，在所有被禁用的语词中，最令人生畏者是一切表达结

束行为或时间的词，如“关闭”、“熄灭”、“割断”，次一级的有“结束”、“用光”、“消失”、“流出”，这些词令人联想到“中断”、“提前毁坏”、“空虚”或“不育”。人们相信词语的力量，这导致人们必须婉转地对待与世界的关系，任何违反规矩的言行都可能产生严重后果。因此，人们知道，在幼小孩童、受割礼不久的孩子或年轻夫妇在场时，必须特别注意自己的言语，因为他们都极易受到伤害，他们的将来亦即生长、男子气质和生育力还是一个问题；同样，春季的许多禁忌和禁条都是些实用的委婉做法，旨在避免因为言行的履行功效而危及孕育中的自然的生殖力。在非常情况下，实践活动的仪式化本身，就是通过定型化来避免与即兴做法联系在一起的、能引发社会冲突或自然灾害的错误。在非同族集团的关系中，交换和冲突的仪式化（不管是 thawsa，即打靶，还是礼仪及其形式）旨在事先减少潜在的不幸言行；同样，在同自然力量的关系中，由最有能力保证整个集团之将来的人士主持的重大集体仪式，倾向于以最正规的方式——不允许即兴创作或个人兴致——调节人和自然世界之间悠关生死的交换——是真实意义上的生死交换，因为在这类交换中，就像在名誉交换中一样，人们“用生命来换取生命”。

在随意的或隐蔽的仪式中，心理作用和私己利益处于首要地位，直接支配人的言行；从与这类仪式的比较中可以看出，强制的和集体的仪式的作用不仅是调节实践活动的形式、地点和时机，避免言行放肆或行事仓促失当所造成的灾难性后果，而且是压制心理经验，以至于有时取消或者——实为一码事——生成心理经

验，使行为变成服从某种绝对命令的结果，而这正是集体仪式之所长，因为集体仪式取代意图，并能引发一种主观经验和一种人为的激情[3]。

晌午（azal），特别是热晌午（thalmas'th），是太阳当空、"晌午最热的"时候，是正午时分，它既与夜间相对，又与晨曦、黎明相对。它等同于一年中最热、最干、最亮的时候，是白昼中的白昼，干中之干，可以说最大程度地集中了干季的特性。它是最佳的男性时间，是集市、道路和田野充满男人的时间，是男人在外干男人活的时间。[在一种帮助姑娘找到婆家的仪式中，女魔法师在晌午时分点燃一盏灯（mes'bah'），后者象征要找的男子]。而男人休息的理想时限是歇晌（lamqil），就像田野是男人通常午睡的地方，例如打谷场这个住宅近处最干燥最男性化的场所；晌午本身具有干燥和不育的特征，故人们理解它与收割后田地的荒芜（lakhla）紧密联系在一起。

第二次祷告（eddohor，晌礼）差不多与歇晌结束的时间一致：它是"晌午将去"之初，是炎热（azghal）消退的时刻，也是畜群第二次外出和男人第二次出发劳作的时候。第三次祷告

[3] 文化必要性的特征是使与其相关的一切——不管是生物学或心理学意义上的需求，还是气候或形态学意义上的需求——增强文化性，或者说改变其自然习性，例如笑或者眼泪，就是这样被改变和升华的生物学或心理学意义上的需求。时间的仪式划分也是如此，该划分与气候划分的关系，就像人为的笑和泪水与"自发的"笑和泪水的关系。这样人们就观察到，冬季的特定节奏，在湿季最冷和已经"入春"的最热时期，都保持不变。仪式逻辑独立于客观条件，这一自主性更明显地表现在服装上：作为社会地位的象征，服装不可能服从于气候的变化。夏天，在不穿呢斗篷的男子让人看不起的情况下，怎么能脱掉呢斗篷呢？当大家知道冬穿软皮鞋是真正的农民或走长路的好手的标志时，怎么能不穿着这样的鞋收割或走大段山路呢？家庭主妇怎么会放弃胸前系扣的传统对襟披毯呢？要知道这披毯象征她对媳妇的权威、支配和她对家庭的管理权，与挂着食品储藏室钥匙的腰带没有什么两样。

(elâasar,晡礼)时,晌午结束,晚半晌(thameddith 或 thadugwath)开始,此时,"集市上人已散尽";这也是夜间禁条生效的时间。"太阳西下"时的"黄昏",可说是一切衰退形式的范例,特别是暮年和各种政治衰落("他已是日落西山")或体力衰退的范例:走向西边,走向日落处(ghereb,与 cherraq 即"走向日出处"相对),就是走向黑暗、黑夜、死亡,就像门朝西的房子只能接纳黑暗一样。

只要继续分析生成图式系统的不同应用场,我们照样可以建立一个按过渡仪式组织的生命周期示意图:整个人生由于是同样图式系统的产物,故能仿照农事年和其他重要时间"系列"的样式加以组织。因此,生育(akhlaq,创造)与傍晚、秋季和住宅的黑暗、潮湿部分相联系。同样,妊娠与种子的地下生活,亦即"黑夜"(eliali)相符:怀孕禁忌、生殖禁忌也是夜间和服丧的禁忌(天黑时照镜子,等等);怀孕妇女,如同春季膨胀的土地,从属于冥世(juf,指孕妇肚腹,也表示"北",等同于"夜"和"冬")。妊娠如同萌生,被视作用锅烧煮:给产妇吃的就是冬季里、丧礼后或耕地时节吃的煮熟食物,尤其是 abisar(万灵餐、丧礼饭食),这种饭食妇女生产时才吃,平时从不食用;产后第四天,举行安产感谢礼时,产妇便吃水煮粗质古斯古斯(abazin)——它象征生育和多产,故也是开耕之日的食物——,还吃薄饼、炸糕和鸡蛋。分娩与冬末的"解禁期"联系在一起,故在此期间,必须遵守各种"封闭"禁忌(交叉双腿、双手、双臂,以及戴手镯、戒指或环状饰品,等等)。春季、童年和早晨都是不确定的和等待的起始时间,它们之间的相同性表现在这类时期举行的大量预测仪式中,也见于许多有利于脱离家庭和母亲世界、走进男人世界的仪式(例如第一次理发和初进集市)。

许多过渡仪式都与一年里的一个对应时间明显地联系在一起：举例来说，初秋适合于施割礼，而不是冬季，而 clâazla gennayer，即"送别一月"，是个分离时期，适合于第一次理发，这是一个向男人世界过渡的重要时刻；秋季和春季（过了一月）适合于结婚，而一年的最后一天、二三月过渡期（h'usum）、吉中带凶期（nisan），以及五月或六月都不宜举办婚事。春季里（特别是春初和"热晌午归来"）举行的仪式所采用的象征体系，既适合尚处于"被牵制、受束缚的依附状态"（iqan）的麦苗，也适合于还不会走路（aqnanifadnis）、可说仍依附于土地的小孩。至于那些没有与一年里的特定时期相关联的过渡仪式，它们的一部分属性总来自于这些仪式举行时那个时期的仪式特征——大多数观察到的仪式变体由此得到解释。比如说，"吉中带凶期"（nisan）的吉祥水，是该时期特有仪式必不可少的组成部分（如同春季首次挤出的牛奶、夏季最后一束麦子的麦穗，等等），也作为附加物出现在这一时期正巧举行的过渡仪式上。

收割虽说被描述为一种提前破坏（anâadam），但它不是一种无后而亡（maâdum，无后而亡的单身者）：人们寄希望于魔法，魔法能将诸对立行为的损益融合在一起，在新的受孕行为中并通过这种行为带来再生。同样，衰老走向最佳的致命方向，即西方、日落之处、黑暗和死亡，但同时又在转向东方，在一次新的诞生中再生。仅对外乡人（aghrib）而言，循环终止于死亡，亦即西方，因为社会存在导致人们必须通过直系尊亲属与祖先联系在一起，通过直系卑亲属被"援引"和"复活"，而在这样一个世界里，外乡人的死亡，是惟一的绝对死亡形式，因为外乡人来自西

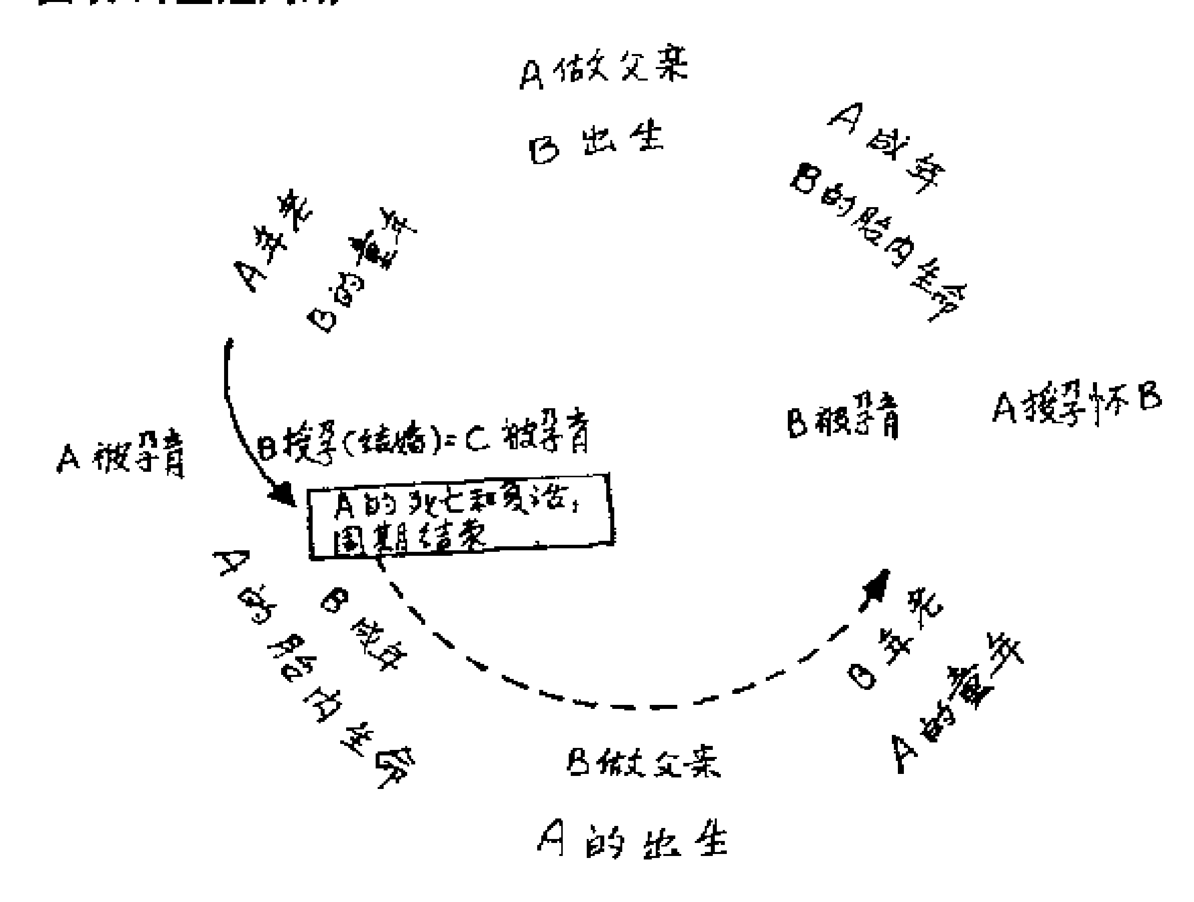
方(el gharb),亡命异乡(el ghorba),后继无人。

> 在生殖周期图中,各个不同的代占据了不同的位置。该周期图是这样描绘的:相继代即父代和子代的位置完全相反(因为父亲授孕时,儿子被孕育,或者,父亲进入老年时,儿子还在童年),而交替代即祖父代和孙子代的位置则相同(图表9)。正是这一逻辑把出生变为复活,促使父亲在可能的情况下为儿子起其祖父的名字("起名"被称作 asker,意为"复活")。农田的周期完全相同,它是两区轮作周期:生殖周期结束于 A 的死亡和再生,亦即终止于 B 授孕怀 C 之时,同样,农田周期结束之时,是处于休耕状态等待再生的农田 A 被耕种而"复活"之日,也就是农田 B 回到休耕状态之时。

由此可见,周期化否认了杀害,而这种否认包含了"自然"死亡本身,故与学术幻想不同,对死者"复活"的期待,可能只是某些图式的转移之结果,而这些图式则形成于旨在最直接地满足时间要求的实践领域。

因此,实践逻辑的有效性来自于这样一个事实:实践逻辑运用了一些基本图式和象征体系,在每种情况下,它都通过选用某个基本图式和正确使用象征的多义性,使自己适配于每个实践领域的特殊逻辑。结果,一旦人们想对图式体系的全部具体的使用情况进行系统性比较时,必然会发现一些不确定乃至不连贯的因素。由于同一个词语在其每一个重要使用领域都会获得一个不同的意义,而同时又不超出同一个"意义族"范围,所以诸基本结构在不同意义中得到实现,这些意义因场的不同而相去甚远,尽管它们至少与另一个系列的另一个成分共有某个特征、

图表 9:生殖周期



自身也共有一种可凭直觉感知的“相似之处”。当希腊和中国的诠释家设法构建一些类似于在此连续考察的系列(série)(取罗素在其《数理哲学导论》赋予该词的意义,即非对称的、传递的和“连接的”关系)并加以叠合时,困难就出现了,而这种情况绝非偶然,因为不同系列的同一化,只要超出一定的精细度,在基本的等同性之下就会出现各种各样的不连贯[54]。真正的严密性并

---

[54] 例如,出生如同开放和开始,按不同场合和不同仪式实践的需要,与一年的开始联系在一起——一年的开始同样因场合不同而被确定在不同的时间——,也可与每年春季的开始相联系,还可与一天的黎明、月初新月的出现或从谷种周期来考虑的麦子发芽联系在一起;其中任何一种关系都不妨碍把与出生相对的死亡等同于从农田生命周期角度看的收割,或从谷种周期予以考虑的作为复活的孕育,亦即一

不归这样一种分析所有，这种分析使该图式体系超越其自身的界限，滥用话语权力，迫使实践和话语脱离时间，尤其是向最典型的实践活动提出诸如连贯性或逻辑一致性等此类偏重学术的问题[35]。

只有当话语界限之内进行的图式转移变成隐喻或类比时，人们才能像柏拉图那样自问：究竟"是土地在模仿怀孕并生下孩子的女人，还是女人在模仿土地"（《米纳仁纳篇》，238a）。"从宗教到哲学"（康福特和剑桥学派语），也就是说，从作为仪式行为之实践图式的类比，到作为思考对象和理性思维方法的类比，经历了漫长的演变过程，而此演变过程与职能的改变相关联：仪式，特别是神话，原本一直被"作用"于信仰方式，并作为对自然和社会世界施加象征作用的集体工具履行一种实践职能，如今它们趋向于只行使一种职能，即学术人士参照今昔注释家的研究和解读，对它们进行字面研究和解读时形成的竞争关系中接受的职能。也只有在此时，仪式和神话才明确成为它们之一向所是（只是处在不言明或实践状态）：一个关于宇宙学和人类学问题的解答系统，学术反思认为是从仪式和神话中发现的，而实际是出于一种解读谬误。任何不了解其本身客观实在性的解读都暗含这种解读谬误。

因此，人类学由于未能思考它对实践活动的学术性解读，特别是它对并非为古代社会所垄断的实践逻辑的不了解所牵涉的一切，而陷入了相异性与同一性，"原始心智"与"野蛮思维"的二

年的开端，等等。

[35] 有人不顾一切，要赋予类比理性之客观上系统的产物以一种有意识的系统化形式，结果矛盾百出；为克服这些矛盾，人们竭尽全力，进行了种种因追求完美而近乎神奇的建构。对于此类建构，格拉内提供了不少有力的例证。比如五行说就是神话系统的学术制作，它把方位基点（东南西北外加"中"）、季节、物质（水、火、木、金）、音符联系在一起，使它们互相对应（格拉内，《中国文明》，巴黎，阿尔芭科兰出版社，1929年，第304-309页）。

律背反。对于该二律背反的原理，康德在"先验辩证论补遗"(Appendice à la Dialectique transcendantale)中已经揭示，他说，根据利益驱动，"理性"或服从"特异化原理"，追求和强化差异，或服从"聚合原则"或"同质性原则"，关注相似点；他还指出，理性基于它特有的幻相，不是将这些判断的原理定位于它之本身，而是定位于它之对象的本性之中。

不确定性的用法

实践逻辑绝不是一种以自身为目的的逻辑计算。它在紧急状态时起作用，以回答攸关生死的问题。这就是说，它不断地牺牲连贯性以求有效性，尽可能充分利用实践活动和象征表达的不确定性所造成的双重含义和双重作用。例如，借助赎罪场景，仪式行为就能创造有利于谷种复活的条件，象征性地将谷种的复活再现于包括婚礼在内的模拟行为之中，这种赎罪场景就具有一定的两可性，这在"最后一束"仪式中尤为明显。就像人们在种子的死亡和再生周期和农田的死亡和复活周期之间迟疑不决一样，"最后一束"在实践中按不同地区，或被当作农田的女性化身("土地的力量"、"未婚妻")，需要男性雨水浇淋，该男性雨水往往被拟人化，名叫安扎尔(Anzar)[56]；或者被看作"种子精气"的男性象征(男性生殖器)，该"种子精气"注定要在一段时间里回到干燥和不育状态，之后开始一个新的生命周期，化作雨水洒向干旱的土地。同样的两可性也见于开耕仪式，尽管促成世界回到潮湿的仪式，特别是春季里专门举行的相同求雨仪式，初

---

[56] 此含义显见于一种男女对阵的绳戏(拉乌斯特，1920年，第146-147页)：绳子猝然割断，女人们仰面摔倒，朝天显露下身，求"甘霖"泽之。

看上去非常合乎逻辑地与那些旨在促成生育的行动——耕地或结婚——结合在一起，好比“干”进入“湿”，天上的种子落进肥沃的土地。雨水是干燥的水(eau sèche)，它来自于天，故具有太阳的男性特征，而另一方面它又属于潮湿和土地的女性，而面对这样的雨水，分类系统便犹豫不定。泪水、尿或血也是这种情况，这些东西在求雨仪式的顺势疗法(homéopathique)策略中大量使用；种子也是如此，它类似于雨水，使土地或女人具有活力，且人们可以不加区别地说，它具有促进膨胀作用或自己能膨胀，比如锅中的蚕豆或麦粒。这样就造成了魔法实践的摇摆性，而魔法实践非但不担心此类两可性，反而加以利用，以使象征利润最大化。关于求雨仪式的不同说法许许多多，拉乌斯特对此作了系统的清点，惟有他发现了其中的矛盾(拉乌斯特，1920 年，第 192-193 页，以及第 204 页)。在清点的最后，他得出结论：thislith，即未婚妻，或者 thlonja，即求雨行列中用装扮成新娘模样的长柄勺(louche)做的玩偶，属于女性。上述系统的清点非常详细，提供了把握相关属性的方法，这些属性使求雨仪式、锄草仪式和收割仪式中使用的“玩偶”成为一个即使从产生该玩偶的分类系统角度看也无法归类的人物：阴性名词 thislith(未婚妻)可能只是一种男性生殖器象征的委婉语，而人们常用来装扮长柄勺的服饰——头巾、颈饰、长袍(尽管人们看到，在特殊情况下，老年妇女拿着一个男性玩偶，男人拿着一个女性玩偶)——，在实践中会与长柄勺的属性发生冲突，因为长柄勺往往用于制造玩偶(在许多地方用“长柄勺”称之)，而且属于男性范畴，虽然就分类法而言，它不是没有两可性，因为它可以被看作一个盛满液体以浇洒的凹形物体，或被视为某种等着装满的凹陷物件。

这一点可以从下面这一组简短零散的描述中得到

证实：(a)预卜仪式：新娘于结婚之日，在自己父母家里，将长柄勺伸进锅内，舀起多少肉块，将来生多少儿子。(b)谚语："锅里有什么，长柄勺就会舀起什么"。(c)预卜仪式：绳子一头系着长柄勺，保持平衡，放在一块烘饼前；如果勺子向烘饼倾斜，表示心想事成。(d)说一个笨手笨脚的人："他像只大汤勺"。(e)禁条：切忌用长柄勺打人；否则就会打断勺子(家里只有一只)，或者打伤别人。(f)禁条：男人决不可用勺子吃东西(像妇女那样品尝汤汁)；否则结婚之日会招来暴风雨。(g)"你该是用勺子吃东西了吧？"此话用来说一个笨拙地使用工具的笨人；用勺子吃东西，会受骗上当。(h)一个男人用勺子刮锅底，他结婚那天一定下雨。长柄勺与结婚、雨、生殖的联系非常明显，此外它倾倒汤汁，即辛辣而能增强男子气概的热水，它进入锅内并使其"受孕"，故它与锅的关系，如同男性女性的关系(基于食物摄入与性行为等同，故男人忌用长柄勺吃东西，长柄勺等同于被动的、女性的性特征，这种性特征在大多数男权传统中，与受支配、受欺骗的想法联系在一起)。

一切表明，实践在两种用途之间摇摆不定：长柄勺可以被当作某样需要浇湿的东西，就像祈求男性雨水的女人或土地，或可被视为某种浇湿的东西，就像天上的雨。其实，最出色的注释家无法摆脱的"区别"，对于实践来说实无关紧要：施行求雨仪式的老头和老妇，是浇湿者或被浇湿者，也是被浇湿的浇湿者，他们拿着的东西本身既是浇湿者又是被浇湿者，而所有这一切都是在模拟期待的结果，意指雨，且按照人们采取的观点——无论是男性还是女性观点——，雨既是浇湿者又是被浇湿者，只要是促

成对立面的结合，这两种观点本质上都是允许的。仪式实践旨在象征性地实现集体的愿望，从而促成该愿望得到实际满足，它乐于获得这里所说的那种使它同时拥有一切的机遇，故看不出有什么理由它会把一种使它得到双重满足的双重现实付诸分析。这种情形尤见于旱灾这类险境：由于事关重大，也就是说关系到一年的收成，故势必还要降低逻辑要求的门槛，为达到目的而"用尽一切办法"。

一个象征的完整意义，只能在使用该象征的行动中，由这种行动来确定；为了实现魔法利润的最大化，仪式逻辑赋予自己一定的自由度；此外，从本质上讲，该逻辑是模糊的，因为它可以利用同样一个物具生产出该物具的特性（例如消除"干燥"），就拿镰刀来说，它可以用来使奶牛乳汁枯竭，也可以用于使之恢复产奶；因此，学术性解释的不确定性不过是反映了行为人自己在实践中对一个受复因决定，以致从对其作出规定的图式角度来看都变得不确定的象征的不确定使用[㊿]。在这种情况下，谬误就在于判定不可判定的事物。

另一个不确定性因素在于实践认识的依据本身：人们已经看到，实践认识同任何认识一样，是以一种基本的划分为依据的，而且同一个划分原则不但适用于整体（可以是一种连续分布），而且适用于各个部分；因此实践认识可以按照同一个划分原则，在部分内实施划分，比如在"小"的内部划分出"小"和"大"，从而生成那些在集团组织和象征体系组织中极为常见的嵌合划分序列（形式为 a：b：b1：b2）。结果必然是，二次划

㊿ 作为焦虑和苦恼的产物，魔法会产生焦虑和苦恼：举例来说，语言受到不懈的关注，这在某种程度上归因于这样一个事实，即往往只有情境才能决定言语（或行为）的意义，因为言语（或行为）可根据情况，或生成自己，或生成其对立者

分——比如将整体是女性的住宅分成一个女性部分和一个男性部分的划分——所给出的全部产物，就含有两重性和模糊性。一切靠近灶火、“干燥”和东边的女性活动就是如此，比如煮饭和织造，尤其是织造这一女性活动，它在女性空间之内实现了对立物结合和结合的对立物分离，该行动完全等同于耕地、收割或祭牛这类活动，而此类活动是典型的男性活动，禁止女性参与。织机本身就是一个世界，它有高有低、有东有西，有天有地；我们已经看到，织机的某些属性和用途（比如用于盟誓）当归因于它在住宅空间中占据的位置，即取决于织机的内部划分原则，而住宅反过来又与整个世界发生相同的关系，即微观世界与宏观世界的关系。能对魔法的实践逻辑之特征作出最好说明的，就是该逻辑利用这类两重性的能力，比如利用下列事实造成的两重性：住宅内部空间有其特有的朝向，它与外部空间的朝向相反，以至于人进人出都能面朝东方。

> 有些器物的属性是对分类体系的挑战，这类器物中最典型者当属炭火（times，在男人面前忌用，往往用委婉语代之）：它是烧毁他者和在灰烬下慢慢燃尽的女性之火，如同欲火（thinefsith，nefs 的指小词）；它是阴险的、虚伪的火，如同未得满足的报复心（“它不会宽恕”）；它令人想到女性生殖器（与之相对者是火焰，ah'ajaju，火焰能净化、点燃，如同太阳、烧红的铁、雷电或耕犁）[39]。其中还有月光（tiniri），月光是夜间的光

---

[39] 据一位提供情况的当地人，在有血洒过的地方（enza）放上三块石头，堆成炉灶模样，划出饮血之地。关于点燃的炉灶，有一则谜语说：“这里有条边，那里有条边，中间是毒药（es'em）”。（我们知道，毒药——滚烫的水——与铁的淬火相通，也通过词根与剑刃和伏暑联系在一起）

明，象征意外的运气；此外还有镰刀，镰刀是火烧器具，是暴力、杀害的工具，显然属于男性，但作为弯曲、狡猾、令人想到不睦和分歧（“他们简直是镰刀”，是说他们彼此不和——双手各伸出二个指头互相钩住也可表示这一意思）的物件，它又归属女性。甚至像鸡蛋这样一个具有明显属性的东西——女性生育力的最佳象征——，如它的某些用途所示，也不乏两重性：它因颜色（白色）和名称（thamellalts，蛋；imellalen，蛋白，成年人的睾丸；thimellalin，卵，男孩的睾丸）而属于男性。

所有造成不确定性的因素似乎汇集于织机这一技术器物。较之因仪式的特殊需要而制作的玩偶新娘，织机则具有更多的用途，被赋予不同的、乃至相反的意义，就看人们将它作为整体还是从它的某个部分来考虑——各个部分本身在一定范围内，也能因为所处的实际语境（横组合关系）不同而获得不同的意义——，还要看人们强调的是它的形式、功能还是其他方面的这个那个属性。因此，人们可以优先考虑织机本身的外表，注意它的垂直性、刚性、张力，视它为正直的象征（勒费比尔，1978年）。该象征显而易懂，何况织机在住宅内是靠东墙而立，东墙是人们进屋时面对的、也是人们让客人背对的“光明之墙”、“天使之墙”（在某些情况下，人们还把织机本身当作一位新客人看待，欢迎其光临），使人联想到注重名誉的人、“正直”的人的姿态，即正视他人，也受他人正视。这些特性，加上它能生产织品——裸体和隐私的遮护物[妻子织布，丈夫不愁衣着，“不像含（Cham），让父亲（挪亚）赤身露体”]——，使它成为人们的护佑，充当“天使的护栏”，亦即一个庇护所，一个避难处，一种魔法保护，而且人们在发誓时也拿它作担保（“凭经纱层起誓”、“凭七芯经纱发誓”，

等等；参看：热纳瓦，1967年，第25页），或者借助它（"以织机的名义"）敦促某人，阻止其逃避责任。不言而喻，对织机作出限定的最重要因素是功能，特别是耕地和织造、织造或织机周期和谷种或农田周期之间的等同关系。织机的一切象征性用途都具有两重性特征，该两重性来自于这样一个事实：就像农事周期的实践定义在农田周期和谷种周期之间摇摆一样，某些实践行为将织机本身看作一个出生、长大和死去的人，而有些实践活动则视之为被播种、之后被收割一空的庄稼地，织造周期因此被等同于种子或人生周期（有人还说羊毛是人"催熟"的）。人们也可以更加关注织机本身，确切说是织机的安装和开织，亦即交织、接断头、织造这类危险行为，就像耕地、铁的淬火或结婚——对立物的结合，或者更加注重该行为的结果，也就是被打结的东西，注重作为结合的对立物之持久交织的线结，视其为像麦子或谷粒那样需加保护或割断（杀害）的生灵，但同时又否认这种不可避免的杀生。吉祥之物也是危险之物，因为它像十字路口或铁匠，既会造成不育，也能有利于生育（比如，被离弃的女人希望再嫁，便骑着一根芦竹奔跑，一边大呼小叫；但人们决不可跨过织机，否则家中会有人死于非命；而且，人说饶舌者的舌头如何危险，就说它像正在给织机装经纱的女人）。

织机集中了两种男性暴力，即交织与切割，其危险性还因某些部件的属性而强化，例如经线（ilni），它具有两重性，令人想到切割和线结，故用于巫术，但也在防灾仪式中使用：妻子背着丈夫用经线量出丈夫的身高，然后在线上打七个结，再从丈夫穿过的衣服上剪下一块布料，把打结的线连同一束阿魏草（常用于驱邪仪式）包好，埋在一个外乡人的坟墓里（尚特雷奥，1944

年,第93页),或者埋在两块农田的分界处。测量大小,就是获取被测量者的复制品、代用品,从而把被测量者置于自己控制之下(用以测量尸体长度的芦竹总是被埋在墓底,以防女人用其施展巫术)。这一测量行为也就是割断行为,是借用一个表示割断和干旱的物体实施的,故常常应用于奶牛,以防牛奶挥发(拉赫马尼,1936年),也用于防止孩子受毒眼之害的仪式(热纳瓦,1968年,第二卷,第56页)。

这一点必须予以强调,但也不难证明,在织机这个因用途和功能的多样性而负载过多意义的物件上,实践逻辑没有因此而失去连贯性,因为它往往把世界诸事物同它们自身的多面性联系起来,直到文化分类法通过任意选择使它们摆脱该多面性。

事实上,实践逻辑只有对合乎逻辑的逻辑之最基本原则随意发挥才能运作。实践感,作为对实践活动和物件的意义的实践掌握,使人们有可能把所有趋于相同意义者,所有至少大致相配同时又符合所追求的目的者聚集到一起。有关人生或农田的事件,如丧葬、耕作、收获、割礼、婚姻,彼此相差殊异;而在与这些相去甚远的事件相关的仪式中,却出现了相同的象征性物件或行为,这一现象不会有别的什么解释。实践分类法赋予这些事件的意义会部分重合,与此对应的是多义的仪式行为和象征物的部分重合,而这种多义性完全适合于一些本质是多功能的实践活动。人们可以——这并不意味着对(持续)膨胀和复活概念的象征掌握——把烧煮后膨胀的麦粒蚕豆粥(ufthyen)(通过其中属于“复活”功能的成分),与婚礼、开耕仪式或葬礼联系在一起,或者相反,把这一菜肴排除在某些场合之外,比如出牙时就不吃该菜肴(因为牙会肿胀不退,故要吃一种烘烤时起泡即破

的薄饼)，或如割礼。这是一种净化和男子化仪式，表示与女性世界决裂，属于"干"、"火"、"暴力"范畴(其中打靶占有决定性位置)，这一场合要吃烤肉。尽管如此，但在婚礼这样一个集男性化(打开)和受孕(膨胀)"意图"于一身的多功能仪式中，麦粒蚕豆粥也可以与打靶联系在一起

对仪式逻辑的完全掌握，使人们能较为自由地对待该逻辑的种种约束。这一自由导致同一个符号能指称一些从系统本身的公理体系观点看是相反的事实。因此，有朝一日，有人可能写出一部严密的实践逻辑代数学，这并非不可想像，因为这只需满足一个条件，即必须知道：合乎逻辑的逻辑在其借以建立自身的运算中，从来都是否定地谈论实践逻辑，故它在描写实践逻辑的同时，不会不破坏实践逻辑。实际上，关键在于恢复这个部分一体化的生成图式系统之模糊的、弹性的和不完全的逻辑；而我们知道，这个生成图式系统是根据每个具体情境被部分地调动的，故在每种情况下，在它允许的话语和逻辑控制范围内，产生一个关于情景及(几乎总是多重和交错的)行为职能的实践"定义"，并按照一种简单而又用之不竭的组合法，生成宜在可支配手段范围内最佳地履行这些职能的行为。更确切地说，只消比较一下农事年、烹饪、女性工作、白昼等不同实践领域的相关示意图，就能发现，在每一情况下，基本的二元对立被特定化，成为一些不同的图式，并借助这些图式在相关领域中，产生实际功效：比如，在农事年情况下，湿与干、冷与热、满与空对立；在烹饪领域，湿与干、煮与烤(烧煮的两种不同方法)、清淡与辛辣对立；在白昼情况下，暗与明、冷与热、内(或关闭)与外对立；在涉及生命周期时，女性与男性、嫩弱(绿)与坚硬(干)对立。只须增加其他一些结构化领域，比如住宅的空间或身体各个部位，就能发现其他起作用的原则，例如高与低、东与西、左与右等等。

这些不同的图式既部分地独立，又可部分地互换，故彼此间多少有点关联。例如，人们自然而然地从前/后过渡到男/女：这不但可以通过劳动的实际分工，即男子割断或落下的东西，由妇女拾起来；或者按照礼仪规范，妻子必须走在丈夫后面，相隔几步。而男人总是在前，以此区别于女人：在壁画中，女人用两个菱形表示，它们各代表肛门和子宫，男人则用一个菱形表示（德维尔代，1957年）；男人是一往无前、面对一切者（这符合 qabel 一词的全部内涵——朝东、正视，等等）。而且，根据相对次要的对立，比如右与左、右手与左手、直与弯（或扭曲），我们同样能再生成构成系统的全部组成关系。

左撇子，是无能、笨拙之人（接近于畸形足和独眼），往往带来不幸；清晨遇见左撇子，是个坏兆头、没有人雇他耕地。他不能宰牛，或者只能用右手宰杀（这与男性与女性、干与湿的对立相关）。如果他来拴牲口，绳子就会断，牲口也会跑掉。吃饭、施舍、敬献或接受食物和饮料、向人致意，都要用右手；相反，右手不能用来做不洁之事，比如接触自己的下身，或者擤鼻涕（同样，吐痰应向左）。左手是巫术之手；伊斯兰教隐士做的合法护身符，应佩戴于右侧；与此相反，"咒术"护身符（牙齿、死人指骨、微型犁铧，等等）应佩戴在左侧（同样，施行驱邪祛病魔法时，脸应朝东，而咒术应朝西边）。左手还是残忍之手："左撇子的一击"（指开枪或扔石头）足可夺人性命。女人与左撇子联系在一起：女人命定偏向于左，若是向右，那她一定是得到了矫正（这是"木头里的节子"）。右手是最好的手，是发誓的手。Thiâawji，意为"手艺人的灵巧"，但根据该词的民

间来源，它也含有扭曲、向左亦即向错误方向弯曲的意思（人说，恶人就像一块扭曲的木头，他使你变成瞎子，或者独眼）。同样，动词 abran(BRN)表示从右向左、向后，总之是朝相反方向调转一件物品、头、目光、舌头（说错字），它与 qalab(QLB)——直截了当地转过身、移开目光——形成对立，如同女性与男性，被动拒绝、躲避、逃避与主动的、明确的、直接的攻击相对立。正因为如此，向左走、自右转向左，是不祥的举动，而向右走、自左转向右，是吉祥的动作，两者之间的对立，就近似于走向西边——亡命异乡、命运多舛——与面向东方、面对一切(qabel)之间的区别。面向东方、面对一切，是身体的姿势，显示出注重名誉的人应具备的良好风度，而从这一风度出发，可以再生成最基本的文化价值，特别是空间朝向图式所包含的价值：qabel，我们已经看到，也是面朝东方(lqibla)，而东方是最光明的方向，是幸福、好运、美好未来(qabel)的方向（而 qebbel，是朝向东面，比如用右手宰杀牲畜时就要使牲畜朝东，或如死者，也要朝东而葬）；是接待和周到接待来客，是尊重；也是接受、应允。Cherreq，意即走向东边，同样是走康庄大道，走向好运。相反，向西(lgharb)走，是流落他乡(lghorba)，往往等同于死亡或坟墓，故是凶险之途：人说，"西边是黑暗"。人们说一个多女儿的父亲："闺女就是黄昏"(lmaghreb)。

换言之，系统的所有基本对立与所有其他对立相结合，但结合的路径多少有点长（它是可逆的，也可以是不可逆的），也就是说，结合发生在一系列等同项把关系的内容逐渐掏空之时，此

外，任何对立可以从不同的方面、通过不同的程度和意义关系与若干其他对立相结合(例如，辛辣/清淡可直接与男性/女性、热/冷联系起来，又较为间接地与强/弱相联系，或者通过男性/女性、干/湿与空/满相结合，而男性/女性、干/湿这两组对立本身也彼此相关)。由此可见，所有的对立在将它们结合在一起的关系网中并不具有相同的分量，我们可以从中辨认出一些次要对立，这些次要对立在某个具体方面使主要对立特定化，故效率相对较低(黄/绿只是使干/湿特定化而已)；还可以辨认出一些基本对立(例如男性/女性，或干/湿)，这些基本对立与所有其他的对立紧密相连，其中介则是构成文化任意性的、从逻辑上讲极为多样的关系(例如，女性/男性与内/外，或与左/右、弯/直、下/上的对立)。鉴于在实践中，人们从来只调动模式系统的一个特定部分(但与其他对立的联系从不完全被切断)，而且在不同情况下被调动的不同图式是部分地自主，又部分地与其他图式联系在一起，因此，这些图式的所有产物，不管是特殊的仪式，还是仪式行为系列，比如过渡仪式，必然是部分地相合，而且在任何实践掌握了图式系统的人看来，这样的产物必然是粗略地，也就是说在实践中等同㊾。

正因为如此，冒着有时被人理解为向直觉主义倒退的危险(即使在最好的情况下，直觉主义也是模仿一个未予理论掌握的图式系统的实践掌握)，因对实践活动之生成公式的掌握而成为

㊾　这一在科学实践中习得的思维方式，会使受其支配者产生一种主观的必然性意识，而熟悉该思维方式则使人们有可能对这种意识有一个(尚十分抽象的)概念：这种受复因决定的和模糊的关系逻辑较为宽松，这一弱点本身使其不会陷于矛盾或谬误，故它自身并不存在能导致反思或质疑的障碍或阻力。因此，历史只能从外部，只能通过同时化(得助于书写)及具体现并使之成为可能的系统化意图所产生的矛盾达及该关系逻辑。

可能的构建性描述不应超出实践逻辑的限度，这一限度恰恰来自于这样一个事实，即实践逻辑所依循的原则不是该生成公式，而是该公式的实践等同者，亦即一个能够仅在间断和部分地达及意识的情况下导引实践活动的图式系统[⑩]。理论模型能用来再生成被记录下来的、根据社会学限定予以考虑的全部实践活动，故它有别于行为人在实践状态下掌握的实践活动图式系统；但它之简单和功效，借助对清醒认识或明确阐述（实为一码事）作出规定的、既无限小又无限大的差距，能使人们对该图式系统有一个正确的了解。

⑩ 出于相反的理由，我们必须把对住宅内部空间的分析列为附录。这一分析虽然不失其证明价值，但在阐述方式上仍具有结构主义逻辑的特征。

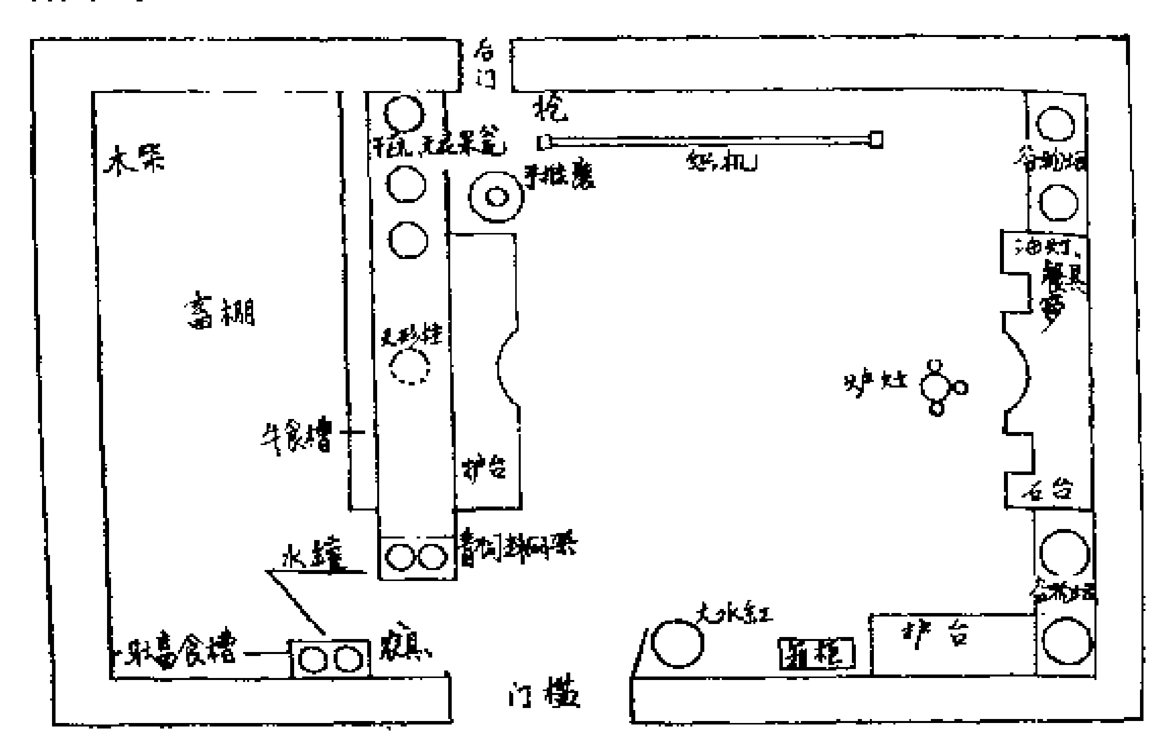
附录　住宅或颠倒的世界

卡比尔人住宅的内部空间呈长方形，其长三分之一处，有一堵半高的亮格墙，将住宅分成大小两间：大间加高约 50 厘米，供人居住，墙上涂的是掺了牛粪的黑黏土，由妇女用卵石抹光；小间是石板地，由牲畜占用。两间屋子由一道双扇门连通[①]。在低矮的隔墙上，一头摆放一些小土瓮或用针茅编的篮子，用来盛放随时要吃的东西——无花果、面粉、豆类——，另一头靠近门口，放置水罐。畜棚上方，有一个阁楼，除了各种器具，还堆放了牲口吃的麦秸和干草，通常也是妇女和孩子睡觉的地方，尤其是冬季。靠山墙而砌的石台，凿了不少壁龛和洞眼，放置厨房用品（长柄汤杓、锅、烤烘饼的盘子和其他被火熏黑的陶制品），山墙叫"高墙"或"灶墙"（确切说是"高侧"或"灶侧"）；石台两头，是装满谷物的大坛子，面台前是炉灶（kanun），炉灶是一个中心有几

---

① 本文是在原文基础上略加修改而成的，原文最早发表于《交流与交际——克洛德·列维-斯特劳斯六十寿辰纪念文集》，巴黎-海牙，穆东出版社，1970 年，第 739-758 页。在这一对柏柏尔人住宅空间的解释中，虽然已经出现了后来应用的分析原则，至少是其轮廓（表现为对身体运动和位移的关注），但该解释依然属于结构主义思维方式范畴。此解释之所以有必要转录于此，首先是因为，基于住宅之颠倒的微缩世界地位，它所提供的世界缩影可用作前面更完整和更复杂分析的引子；其次是因为这一解释为前面的分析提供了补充证据，使我们对关系系统的客观主义重建有一个了解，而要达及最终的、有时候看似更接近直觉主义领悟的解释，此重建是必经之路。

厘米深的圆穴，周围有三块大石头，呈三角排列，用来接纳厨房锅具[②]。



对着正门的墙通常与临院子的外墙一样叫法（tasga[③]），也叫“织机墙”，或“正面墙”（进屋时正对此墙），而织机就搭在此墙前面。与此墙相对的，也就是有正门的墙，叫做“背阴墙”，也叫“瞌睡墙”，或“处女墙”、“墓墙”（人说，“处女是黄昏”；还说“处女是背阴墙”；还有一个说法：“男孩出世，向光墙高兴；死人出殡，背阴墙哭泣”——巴萨贾纳和萨亚德）；紧靠此墙筑有一个护台，相当宽，能铺上一张草席，用来安置节日要宰杀的牛犊或绵羊，

② 所有对柏柏尔人住宅的描述，包括精确和最有条理者（拉乌斯特，1912年，第12-15页，以及1920年，第50-53页；莫尼埃，1930年，第120-177页；热纳瓦，1955年），虽精细入微，但仍存在不少系统性空白，必须通过直接调查来填补。

③ 除了这一例外，墙一般有两个不同的名称，视人们从外部还是从内部看而定。墙的外面由男人用镘刀抹上灰浆，内面则由女人用手刷白和装饰。我们将看到，这两种视点之间的对立至为基本。

有时放置木柴或水罐。衣服、席子和盖毯，白天挂在背阴墙上的钉子或横梁上，或放在隔离台下面。这样，我们看到，炉灶这边的墙与畜棚相对，就像高与低相对（adaynin，畜棚，其词根为ada，意即“低”），而织机墙与正门墙对立，如同“明”对“暗”。人们极可能会从严格的技术角度对这样的对立作出解释，因为织机墙面对正门，正门朝东，所以光线最充足，而畜棚则理应位于屋子的低处（住宅通常与等高线垂直建造，以方便厩肥或积水排放），然而，众多的迹象提醒我们，这些对立是一个平行对立关系系统的组成部分，而这些平行对立关系的必然性决非所谓技术要求所致。

住宅内低洼阴暗部分，是存放潮湿、生鲜物品[水罐（置于畜棚入口两侧护台或靠背阴墙）、木柴、青饲料]的地方，是牲畜（公牛、母牛、驴、骡）的栖息之地，是自然活动（睡眠、性行为、分娩）的场所，也是死亡的所在；与这一低洼部分相对的是明亮庄严的居高部分，后者是人，特别是客人，火、火制物品、灯、炊具、枪枝[男性名誉（nif）的标志，女性名节（h'urma）的守护者]、织机（一切保护的象征）的所在地，也是在住宅空间内进行的两种特有的文化活动即炊事和织造的场所。事实上，空间中事物或场所的客观化意义只有通过按一定图式予以结构化的实践活动才能完整地显示出来，而实践活动的结构化所依循的图式又是根据这些事物或场所来组织的（反之亦然）。有客人光临，请他坐在织机前面，表示敬意，即qabel（该动词既表示“面对”，又表示“朝东”）。没有受到礼遇的客人则习惯于说：“他让我坐在他家的背阴墙前面，就像进了坟墓。”背阴墙也叫病人墙，所谓“靠墙站”就是指“生病”，引申义为“游手好闲”，因为病人的床榻就支在背阴墙边上，尤其是冬天。人们在畜棚入口处替死者沐浴，这也显示了住宅阴暗部分与死亡之间的联系。该联系还通过睡眠与死亡

之间的对等关系来确定，该对等关系彰显于一则告诫：睡觉时向右侧睡片刻后，就要向左侧睡，因为向右侧睡是死人在坟墓里的姿势。在挽歌中，坟墓这座“冥宅”被描绘成颠倒的住宅（白/黑、高/低、饰有壁画/粗陋挖掘），同时利用同形异义词，例如祷告夜唱的一支歌：“我看见有人在挖一个墓穴，他们用铁镐雕刻墓壁，用比柴泥还差的砂浆砌着护台（thiddukanin）”（参阅：热纳瓦，1955年，第46期，第27页）。Thaddukant（复数为 thiddukanin）是指挨着隔墙的护台，与倚靠山墙（addukan）的石台相对，但也指坟墓里男人枕头的土墩（女人枕头的浅窝叫 thakwath，就像住宅墙上挖的、用来置放女性小物件的壁龛）。人们习惯于说，用木头搭的阁楼，由畜棚支撑，如同杠夫抬的尸体，thaârichth 指阁楼，也指运送死人的担架[4]。因此不难明白，让客人睡在阁楼上实是对他的大不敬，因为阁楼与织机墙的对立关系，就同墓墙与织机墙的对立关系一样。也因为这个原因，结婚之日，就让年轻的新娘坐在织机前面，确切说是让她对着正门而坐，面朝阳光，就像悬挂在织机墙上的彩盆画盘。如果我们知道小女孩的脐带被埋在织机前面，而且为了保护一个少女的童贞，人们让她从正门走向织机墙，并从经线下穿过，那我们就能明白织机被赋

---

④ 主梁被视为住宅的主人，主梁的搬运也叫做 thaârichth，与阁楼和抬死人或受伤牲畜（在远离住宅处被宰杀）的担架同名；搬运主梁要举行社会仪式，其意义完全等同于葬礼的意义。此项集体工作（thiwizi），就其迫切性、隆重性及其调动的集团规模而言，只有葬礼能与之匹敌：如同招呼参加葬礼，有人登上清真寺顶大声呼唤，男人们便纷纷赶往伐木地点。参加搬运主梁始终是一种没有回报的虔诚行为，人们期望从参加搬运梁木的行动中积累功德（h'assana），就像参加与葬礼有关的集体活动（挖掘墓穴、开采或运送石板、帮助抬运棺木或出席葬礼）。

予一种魔法保护功能[5]。实际上,一个姑娘的一生,从其男性亲属的观点看,在某种程度上归结为她先后象征性地占据的相对于象征男性保护的织机位置:婚前,她的位置在织机后面,在其阴影中,受其保护,如同处在父亲和兄弟保护之下;结婚之日,她背对织机而坐,处在光亮之中;之后她背靠向光墙,坐在织机后面织布。

阴暗低洼部分也与居高部分对立,如同女性对男性:按男女劳动分工,妇女负责管理大多数属于住宅阴暗部分的物件,特别是打水,搬运取暖用的柴火,运送肥料,以及照料牲口,除此之外,住宅空间内高低两部分之间的对立还再现为内与外、女性空间即住宅及其院子与男性空间之间的对立。

> 用于接待来客的空间和私生活空间的对立(游牧民帐篷就被吊帘隔成两部分,一部分用来接待客人,另一部分供女眷使用)见于这样一种预卜仪式:白色猫是吉祥动物,当一只猫身带一根羽毛或白色羊毛闯进住宅并向炉灶走去时,这预示有客将至,人们当用带肉的饭菜招待客人;如果此猫走向畜棚,这意味着主人应买进一头奶牛(若时值春天)或一头耕牛(若正是耕地季节)。猫偶然闯入,终被赶走,它不过是送来某种象征,在实践中它只是完成了"进入"这一动作而已。羽毛被不言明地等同于羊毛,这无疑是因为羽毛和羊毛都被认为载有一种吉祥的品质,即白色。若要求得耕牛和

---

⑤ 阿拉伯人施行蹄铁魔法仪式,使妇女无法性交,其时未婚妻由外向内,也就是说由房子中央向织机所在的墙走去,从织机放松的经线下钻过;同样的操作,反向进行,便能破除蹄铁法(马尔塞和纪加,第395页)

奶牛，就只需把炉灶与畜棚之间这一使整个程序结构化的对立，亦即把用于准备最佳待客菜肴即烤肉和接待客人的庄严场所与供牲畜栖息的低等所在之间的对立，同秋季亦即集体祭祀、耕牛和耕地的季节与春季亦即牲口产奶季节之间的对立组合起来

住宅的低洼部，是私生活——与性事和生殖相关的一切活动——世界内最隐秘的所在。白天，专属女性的活动全部围绕炉灶展开，故这个阴暗空间几乎是空的；晚上，这个空间就满了，挤满了人，还有牲畜，因为耕牛和奶牛不同于驴和骡，它们从不在户外过夜；而到了湿季，这块地方变得前所未有的满当，因为男人们睡在了家里，耕牛和奶牛都在畜棚喂养。将男人和农田的生育力与住宅阴暗部分联系在一起的关系——生育力和阴暗、充满（或膨胀）与潮湿之间对等关系的最佳例子——，在此直接得到确立：食用谷物存放在炉灶两侧挨着高墙的谷物坛里，而存放在阴暗部分的是谷种，后者放在羊皮袋或柜子里，羊皮袋或柜子被置于背阴墙脚下，有时放在夫妻床铺下；有的时候，谷种还放在隔离墙护台下的木柜里（塞尔维埃，1962 年，第 229 页，第 253 页）[⑥]。由于知道出生总是祖先的再生，故不难理解阴暗部分自然是死亡和生殖的所在。

在“人宅”和“畜宅”之间，隔离墙的中央，是主要立柱的位置，该立柱支撑主梁（asalas alemmas，阳性词）和整个屋架。然而，这个将其保护职能从住宅的男性部分扩大到女性部分的主梁，被明确等同于住宅的主人、全家名誉的保护者，而主要立柱

⑥ 盖房建舍总是在儿子要结婚时进行，象征一个新家的诞生；但如同婚礼，五月间禁止盖房（莫尼埃，1930 年）。

是支撑主梁的叉形树干(thigejdith,阴性词),等同于妻子(据莫尼埃,贝尼赫利利人称立柱为 Masâuda,女性名,意为"有福女人"),主梁和立柱的嵌合表示男女交合——壁画中表现为两个重叠的桠杈(德维尔代,1951 年)。

> 象征男性力量的主梁上有蛇缠绕,蛇是男子生殖力的另一个象征,是住宅的"守护神",有时也见于由妇女砌的盛放谷种的土坛上,比如在科洛地区,就能见到这种蛇饰土坛;据说蛇有时会下到屋里,躲进不育女人的怀里,把她唤做母亲。在达尔玛,不育妇女将其腰带系于主梁上(莫尼埃,1930 年);人们还将包皮和割礼上用的芦竹悬于此梁;一听到主梁发出喀喀声,人们赶紧说"愿老天保佑",因为这预示一家之主命在旦夕。男孩出生,人们祝愿他"成为家里的栋梁";当他完成初次守斋后,便在屋顶上,亦即主梁上吃第一顿饭(据说是为了他能够搬动房梁)。在不少谜语和谚语中,女人被明确等同于主要支柱:"女人是柱子"。人们对新娘说:"愿真主使你成为住宅中央的顶梁柱"。另一则谜语说:"她立而不倒,却不长脚"。向上张开的桠杈,属女性,有生育力,确切说是能受孕。

梁与柱的结合,是住宅的象征性概括。此结合将其保护生殖的职能扩大到所有的人类婚姻,它如同耕地,也是天与地的结合:另一则谚语说,"女人是地基,男人是主梁"。有一则谜语将主梁定义为"生于地葬于天者"(热纳瓦,1963 年),是主梁使植于地而朝天张开的立柱受孕。

因此,住宅的构成依据是一组彼此等同的对立:干:湿::高:

低::明:暗::昼:夜::男:女::男子名誉:女子名节::授孕:受孕。事实上,这同一些对立也是整个住宅与周围世界的对立。住宅这个女性世界,从它与公众生活这个特定男性世界的关系加以考虑,是一种禁忌(h'aram),也就是说,对于任何不属于它的男子来说,它既是神圣的又是不合法的(故誓言中说:"让我的妻子——或我们家宅——变成我的不合法妻子,如果……")。远亲(或来自女方的近亲,如内弟)若初次被带进住宅,就要送女主人一笔钱,叫 thizri(观瞻金)。左侧禁区,涉及女子名节,与住宅阴暗部分的全部属性联系在一起,被置于男性名誉的保护之下,就像住宅的阴暗部分受主梁的保护一样。这样,任何对神圣空间的侵犯都是渎圣行为,具有一种社会意义,因此,在一所住宅内实施偷盗,按习惯被视为一种非常严重的过错,将作为侮辱住宅和家长的名誉论处。

说女人被关在家里,此话不够全面,我们同时还必须看到男人被排除在家宅之外,至少在白天。男人的位置在户外,在男人聚会屋,男孩从小就被灌输这一点。因此妇女们才有一句常挂在嘴边的话:"男人啊,真是可怜,整天都在地里,就像小驴到了牧场!"言下之意是家里发生的许多事男人都不知道。天一亮,若在夏天,男人就已下地,或在聚会屋;冬天,若不在地里,那他不是在男人聚会屋,就是躺在院子门口挡雨披檐下的土台上。就是在夜里,至少在干季,男人和施过割礼的男孩都睡在户外,睡在打谷场上,挨着麦秆垛,系了绊索的骡子驴子边上,或睡在无花果晒场上,要不就睡在地里,偶尔也在男人聚会屋过夜⑦。

---

⑦ 与干季和湿季的划分相关的双重节奏也表现在住宅领域:住宅高低两部分之间的对立,到夏季就代之以本义上的住宅和院子的对立:住宅成了女人和孩子睡觉和堆放储备物的地方,而院子则是安置炉灶和手推磨、吃饭和举行节庆典礼之处

白天在家里待得太久的男人是可疑或者可笑的：他是“离不开家的男人”，就像人们说那种守着女人的讨厌家伙：“赖在家里，如同母鸡赖在窝里”。自尊的男人应让别人看到自己，将自己置于别人的目光之下，面对众人：他是男人中的男人（argaz yer irgazen）。男人之间的关系是在外面建立起来的：“朋友是在外面，而不是在炉灶边结交的”。

可以理解，一切生物学意义上的活动，如吃饭、睡觉、生育、分娩，均被逐出外部世界（人说“母鸡在集市不生蛋”），而被划人住宅这一自然中最隐秘最私己的地方，亦即注定要管理自然而被排除在公众生活之外的女人的世界。与在光天化日之下进行的男性劳动相反，女性劳动被迫处于默默无闻和藏而不露的境地（人说“是上帝不让它见人”）：“在家里，女人不停地干活，像一只掉进乳清的苍蝇，苦苦挣扎；在外面，她干的活全然不为人所知。”两句几无两样的谚语定义了只应以坟墓为住所的妇女的地位：“你的家，就是你的坟”；“女人只有两个住所，住宅和坟墓。”

因此，女人的住宅和男人的聚会屋、私生活和公众生活之间的对立，或者说白天的光明和夜晚的隐秘之间的对立，完全符合住宅中黑夜阴暗的低洼部分与光明庄严的居高部分之间的对立[8]：换言之，外部世界与住宅的对立若要获得其完整的意义，人们就必须看到，此关系中的一个项本身，亦即住宅，是按照使其与另一项形成对立的同一些原则划分的。因此，如果说，外部世界与住宅的对立，就像男性与女性、白昼与黑夜、火与水等的对立，此话既对又错，因为这些对立的第二项每次又划分为它自

---

⑧ 住宅和男子聚会屋（thajmaâth）之间的对立明显反映在两座建筑总体布局的差异上：住宅由正门通向外部，而聚会屋呈现为一条长长的有顶过道，两头的山墙均有出口，可穿屋而过。

身和它的对立物。

住宅是一个按照组织宇宙的同一些对立组织的微观世界，它同宇宙的其余部分保持了一种对等关系；但是，从另一个角度看，住宅世界整体上与世界的其余部分保持了一种对立关系，其原则不是别的，就是住宅内部空间和世界其余部分的组织原则，从更广泛的意义上说，是所有生存领域的组织原则。故此，女性生活世界和男性活动区的对立所依据的原则，就是由该对立形成的两个对立系统的对立原则。将对立的领域据以形成对立的划分原则(principium divisionis)应用于这些领域，能确保经济性和增加严密性，而不会造成这些领域的混淆。结构 a:b::b1:b2 无疑是神话-仪式系统可以利用的最简单最有效的结构之一，因为它在促成对立的同时必然促成结合，能够通过无定限地反复应用同一个划分原则，将无限多的已知量纳入一个单一范畴。住宅有两个空间，每一空间(连同置于其中的每一物件和在其中进行的每一种活动)可以说都被二次定性：第一次被定为女性(黑夜的、阴暗的，等等)，因为它隶属于住宅这个世界；第二次被定为男性或女性，就看它属于该世界的这个部分或那个部分。例如，谚语“男人是屋外的灯，女人是屋内的灯”，应理解为：男人是真正的光亮，白昼的亮光，而女人是黑暗里的亮光，昏暗的光亮；而且，人们从别的途径知道，女人之于月亮，就如男人之于太阳。同样。通过羊毛加工，女人生产出吉祥，因为织物的白色能带来幸福(“天色发白的日子”是好日子；婚礼上的许多习惯做法，比如洒牛奶，都是为了使女人变得“白净”)；织机是女性活动的典型工具，并像男人和耕犁一样朝东而立，它同时也是内部空间的东边并作为起保护作用的象征物，具有一种男性价值。炉灶是住宅的“脐”(住宅被等同于母亲的肚腹)，藏着炭火——隐秘的、掩盖的、女性的火——，它同样是女人的领域，凡涉及炊事

和粮食储备的事，女人被赋予全部处置权[9]；女人在炉灶边上用餐，男人则面向屋外，在屋子中央或在院子里吃饭。不过，炉灶和炉灶周围的石头，在所有用到它们的仪式中，不论是对付"毒眼"、驱除疾病，还是祈求好天气，它们因属于火、干燥和太阳热范围而具有魔法功效[10]。住宅本身具有双重意义。它与公众世界对立，如同自然与文明的对立，但从另一方面讲，它也是文明：人们不是说，豺这个未开化自然的化身没有住宅吗？

住宅，从广义上讲，还有村落——满满实实的小镇（laâmara 或 thamurth iâamaran），住满人的围场——，在某个方面与缺少人的农田，亦即空荡荡和不育的空间（lakhla）对立；因此，塔德杰迪德的居民相信，若在村落范围之外盖房建舍，家族就有灭绝之患（莫尼埃，1930 年）。别处也存在这种信仰，只是不把菜园（即使远离住宅）、果园或无花果晒场包括在内，因为这些处所在某种程度上从属于村落及其生育力。但是，这一对立并不排除人类生育力和农田生育力之间的等同性，因为这两种生育力都源自于男性原则与女性原则、太阳之火与土地之潮湿的结合。的确，这种等同性是大多数旨在确保人和土地生育力的仪式之依据；无论是严格服从于农事年各种对立和农事历节奏的饮食习俗，还是标志着干季转入湿季或年之初的灶石更新仪式，从更广泛的意义上讲，所有在住宅这个缩小的宇宙内部进行的仪式，无

---

⑨ 铁匠如同女人，整天在屋内炉火边度过。

⑩ 炉灶是举行某些仪式的地方，并因各种禁忌而与阴暗部分对立。例如：夜里忌碰炉灰、不得向灶内吐东西、忌让水或眼泪掉进灶内（莫尼埃）。同样，有些祈求改变气候的仪式是以一种倒转为依据的，它们利用了住宅干湿两部分的对立：比如，为了从湿转入干，夜里人们将一把羊毛压实梳（与织造相关的火制用具）和一盆烧红火炭置于门槛上；反之，为了从干转入湿，夜里，人们把压实梳和梳梳放在门槛上，用水淋之。

一不是建立在该等同关系之上：当妇女参与特定的农事仪式时，她们的仪式行为也是基于土地生育和人类生育这一最佳生育形式之间的等同性。在住宅内部进行的仪式不胜枚举，此类仪式仅在表面上是家庭仪式，因为它们旨在不可分地确保土地多产和家庭多产。因为，只有家庭满实，土地才会满实，而且妇女必须为土地的兴旺尽力，专心于积聚、节省和保存男人生产的财富，可以说必须把所有可能进入住宅的财富留住。俗话说，“男人是槽沟，女人是水槽”，男人送来水，女人将其留住储存下来。男人是“挂篮子的钩”，是供应者，例如金龟子、蜘蛛或蜜蜂。女人说：“你要像爱惜没有烧尽的木柴那样爱惜你的财产，今天过了还有明天，还有坟墓；上帝饶恕留下财产的人，不放过用光吃光的人。”人们还说，“一个省俭的女人胜于一对耕牛。”就像“满实的村落”与空荡的空间对立，“住宅的满实”（往往指省俭聚财的当家“老太太”）与“住宅的空荡”（通常指媳妇）形成对立。夏季，住宅的门白天要开着，好让促使多产的阳光连同兴旺进入屋内。大门紧闭，意味着饥饿和不育；坐在门槛上，是阻挡幸福和丰足。祝愿某人兴旺发达，人们说：“愿你家的门常开”，或者：“愿你家像清真寺那样始终敞开。”对于一个富有而慷慨的男人，人们说：“他的家是一座清真寺，向所有的人开放，贫富不论；它是烘饼，是古斯古斯，装得满满的（言女人省俭和持家有方）”；慷慨是兴旺的表现，反过来又保证了兴旺。妇女承担的技术和仪式活动，大多服从于一个客观意图：一方面，要像叉形柱承纳主梁那样，使住宅成为接受外来之兴旺的所在，成为像土地那样承接种子的肚腹；相反，另一方面是要抵制一切能使住宅丧失其保管职能的离心力。

因此，举例来说，孩子或牛犊出生之日，或在开耕

初始日，就禁止借火于他人[11]；打谷完毕，家里什么东西都不能拿出门，妻子应把借出的东西尽数收回；小牛出世后三天里，牛乳不得出门；婚后七天内，新娘不得越过门槛；产妇满四十天才可外出；手推磨从不外借，而且手推磨如果空着就会招来饥馑；织物未完工不得拿出去；清扫是驱除行为，开犁头四天不得进行，就像此时不得借火于人一样；死人出殡得以"放行"，以免其带走兴旺之气[12]；"初次出门"，比如母牛或乳清在小牛产后第四天出门，需举行祭献仪式。

"空荡"可以是一种驱除行为的结果；它也能随同某些物件进入住宅，这些物件其中有犁，所以在两个犁地日之间，耕犁不能进屋，还有耕地者的皮制凉鞋，因为后者与空荡和不育的空间(lakhla)联系在一起(人们说的 ikhla，就是指花钱大于大脚、孤独生活的男子)；"空荡"还可以随某些人进入住宅，比如老妇，因为老妇带来不育，还因为她们常劝人卖掉房屋，并把盗贼引进住宅。与此相反，有许多仪式行为就是要确保住宅的"满实"，例如人们在地基的基石上洒上动物的血，然后把结婚喜灯(它在许多多产仪式中起一定作用)的碎片扔在上面，或者在新娘进屋之后，让她坐在一只装满谷种的羊皮袋上。初入住宅都会威胁到

⑪ 相反，在象征开始的日子里，将新的炉灶搬进住宅意味着"盛满"，带来吉祥兴旺；因此在此类场合所作的预测与兴旺和多产相关：如果在灶石下发现一条白虫，年内将有新的生命诞生；如果是一株青草，当年必有好收成；若是蚂蚁，羊群就会增多；倘若是一只潮虫，家畜将添新口。

⑫ 安慰他人，如果死者是大人，人们说："他会给你留下兴旺(baraka)"；如果死的是小孩，则说："兴旺没有出家门"。死者被置于门边，头朝外；水在畜棚一侧煮热，净身在畜棚门口进行；未烧尽的木柴和柴灰撒在屋外；替死者净身用过的木板在门前置放三天。

内部世界的满实，而兼有赎罪和防范功效的门槛仪式就是要消除这种威胁：新购进的对牛由女主人——"住宅的满实"——接待，她要把垫在手推磨底下接面粉用的羊皮铺在门槛上。多数旨在给畜棚从而给住宅（人们说，"没有母牛的住宅是空宅"）带来多产的仪式，是以魔法的形式加强牛乳、青绿色（azegzaw，也表示"生的、未熟的"，即 thizegzawth）、青草、春天、自然世界的开始和人的童年之间的联系：春分时节，"热晌午归来"之时，因年龄和职责而同时与土地和牲畜的成长联系在一起的牧童，采摘了"田野里在风中摇曳的"各种花草，扎成花束挂在门楣上（拉赫马尼，1936 年）；人们还把一个装有茴香、安息香和靛青的布袋埋在畜棚门槛下，一边说："青绿啊，别让黄油少了！"人们把刚摘下的新枝嫩叶系在搅乳棒上，擦净接奶的器皿。新娘进门，对于住宅的兴旺和满实关系重大：她离开娘家来到新家，人还坐在骡背上时，人们就向她献上水、麦粒、无花果、核桃、熟鸡蛋或炸糕——所有这些东西（尽管因地区不同而有出入）都与女人和土地的生育力相联系——，新娘接过送上的东西，朝着新家扔去，表明她将给新家带来的兴旺和满实先她而到。她由新郎家的一位亲戚，有时（莫尼埃，1930 年）叫一个黑人（总之决不能让新郎）背着她越过门槛；黑人出面是为了阻止邪恶势力损害新娘的生育力，而门槛是两个敌对世界的交汇点，是邪恶势力的所在地：一个女人决不可抱着孩子坐在门槛上；小孩和年轻妻子，好比所有处于界限状态的生命，格外容易受到伤害，故他们不可以经常压迫门槛。因此，给住宅带来生育力的女人为农事世界的多产贡献了自己的一份力量：女人属于宅内世界，但也作用于外部，她确保家庭的满实，并作为门槛的守护人，控制着只有按魔法逻辑才能予以想像的无补偿交换：借助这种交换，宇宙的每个

部分只想从另一部分得到"满"，而提供给它的只是"空"[13]。

但是，在对住宅的内部组织或它与外部世界的关系作出规定的两个对立系统中，有一个会占据首要地位，这要看人们是从男性观点还是从女性观点来看待住宅。对于男性来说，住宅主要不是一个进入其内的场所，而是一个从中走出的所在，而女性只会赋予该进出运动及其产生的不同住宅定义以相反的重要性和意义，因为对她来说，向外运动主要是驱除行为，而向内运动，亦即从门槛向炉灶的运动，则是她的本分。向外运动的意义了然于母亲在男孩出生后第七天，"为使其勇敢无畏"而实施的仪式：母亲跨过门槛，右脚踩在梳栉上，以此模拟同所遇第一个男孩的打斗。出门是男性特有的运动，是把男人引向其他男人，也是将其引向危险和考验，而男人必须面对危险和考验，如果事关名誉，他应该表现得坚忍不拔，如同梳栉上的耙齿[14]。自尊的男人应该天亮离开住宅，因为清晨出门是一次诞生：所以早晨外出所见——从中能卜测一天的凶吉——至关重要，以致于在遇到不祥之兆（铁匠、拿着空羊皮袋的女人、叫声或争吵声、残疾人）时，人们宁可"重度早晨"或"重新出门"。

这样我们就能理解住宅的朝向为何被赋予这等重要性：主屋里住的是一家之长，包括一座畜棚，此屋的正面几乎总是朝东；正门与后门对立，后门通往屋后菜园，又窄又矮，供妇女进出；正门一般叫做东门（thabburth thacherqith），或叫街门、高门、

[13] 门槛是选择性栅栏，负责阻挡"空"和"恶"，但让"满"和"善"进来；挂在门上的各种物件都体现了门槛的这种双重功能。

[14] 女孩出生，用软的丝巾包裹，而男孩出生，则用粗糙干硬的捆麦子绳索包扎。

大门[15]。鉴于村落的方向和畜棚所处的较低位置，住宅居高部分，连同炉灶，就位于北面，畜棚居南，而织机墙则处在西头。结果是，人们由东朝西走进住宅，这与走出住宅的运动相反，走向住宅的运动符合住宅的最佳方向，即朝东，朝向高处、光明、吉利；耕地者给耕牛上套或卸套时，总要使它们朝东；同样，收割者要朝东而站，祭牛被宰杀时也要朝东；按照主要方向完成的行为，也就是说所有牵涉到集团生育力和兴旺发达的重大行动实是数不胜数[16]。

现在再来看看住宅的内部组织，可以发现住宅的朝向与外部空间的朝向恰恰相反，好像住宅的朝向是以正面墙或门槛为轴转动半圈的结果。人们跨进门槛，面前就是织机墙，早上的太阳直接把它照亮，故织机墙是屋内的光亮（如同女人是屋内的灯），亦即屋内的东方，它与屋外的东方对称，其光亮就借自这屋外的东方（我们已经知道，主人正是在织机墙前接待客人的）。正面墙的内侧阴暗面代表了住宅的西边，睡眠的场所，从正门走向炉灶时就把西边留在了身后，而正门则象征"年的门"，湿季和农事年的开始。同样，两座山墙，畜棚的墙和炉灶那头的墙，各自都有两个相反的方向，就看从墙的这面还是那面来考虑：与外部的北相对应

[15] 无疑，相反的朝向（透视住宅平面图时看到的朝向）亦属可能，尽管不多见。当地人明言，凡来自西边的东西都带来厄运，一扇朝西开的门迎来的只能是黑暗和不育。事实上，"理想"布局倒转的现象之所以不多见，主要是因为次要房舍在围绕前院成直角排列的情况下，往往只是些简单住所，没有厨房，也没有畜棚，而且院子靠主屋正面相反一侧常常被朝东的邻近房屋的背面所封堵。

[16] 两个用来对付意外事件的政治和战争联盟（s'uff；它们与建立在亲属关系基础上的社会单位维持一种不定关系，或重合，或完全分离），被称做上（ufella）联盟和下（buadda）联盟，或右（ayafus）联盟和左（axelmadh）联盟，也叫做东（acherqi）联盟和西（aghurbi）联盟，但西联盟这一称呼并不常用，它被保存下来指称仪式游戏的一方（联盟之间传统冲突的逻辑源于此类游戏），而今续存于儿童游戏词汇。

的是内部的南（与夏季），也就是面对织机进屋时处在其右侧的墙面；与外部的南相对应的是内部的北（与冬季），也就是从正门走向炉灶时位于身后和左侧的畜棚。住宅被划分为一个阴暗部分（西侧和北侧）和一个明亮部分（东侧和南侧），与这一划分相对应的是年的划分，即湿季和干季。总之，与每个外墙面相对应的，是内部空间的一个区域（人们称之为 tharkunt，其意大致为“侧”），该区域在内部对立系统中具有一个对称和相反的方向；故两个空间中的每一个均可由另一个空间以门槛为轴旋转半圈获得。门槛的魔法界限功能源于这样一个事实，即它是对立物的结合点，也是逻辑倒转点；而且，作为两个按照身体运动和由社会规定的路径[17]来定义的空间之必不可少的过渡和汇合点，门槛是世界发生颠倒的地方[18]；如果不领会这一点，就不可能完全理解门槛在系统中被赋予的重要性和象征价值。

这样，每个世界都有自己的东方，而且最富魔法意义和成果的两种运动，即由妇女实施或予以仪式控制的、能带来满实兴旺的从门槛到炉灶的运动，和因其开端性价值而关系到将来特别是农田劳动之将来的从门槛到外部世界的运动，能够遵循由西向东这一吉利的方向来完成[19]。住宅具有双重方向，使人们可

[17] 在卡比利亚的某些地区，两个处于界限状态的人，年轻新娘和一个在婚庆之际受割礼的男孩，必须在门槛上交错而过。

[18] 由此可见，门槛间接或直接地同一些仪式联系在一起，这些仪式旨在颠倒基本的对立，以颠倒事物的进程，比如祈求雨水或好天气的仪式，或者在两个时期的门槛口举行的仪式（例如在 ennayer，即回归年第一天的前夜，人们就要把护身符埋在住宅门槛下）。

[19] 住宅四个角落与方位基点即东南西北相对应，这在奥雷斯观察到的某些赎罪仪式中非常明显：新年第一天更换炉灶石，萨乌亚平原地区的妇女要做炸糕，把第一块炸糕分成四块，扔向住宅四个角落，春季第一天做的祭食也照此办理（戈德里，第 58-59 页）。

住宅空间的双重方向

（角形符号表示主体身体的位置）

以右脚起步，心情愉快地进出，同时获得与这种遵循联系在一起的全部魔法好处，而把右同高、亮光和吉利结合在一起的关系也决不会中断。因此，空间围绕门槛旋转半圈便能确保——如果可以这样说的话——魔法利润的最大化，因为向心和离心运动是在这样一个空间中完成的，这个空间的组织方式使人们进出都能面对阳光[22]。

这两个对称而又相反的空间不能互换，但均被等级化。住

---

[22] 此处涉及的是魔法逻辑的一个非常一般的步骤，举一个相仿的例子便能加以说明：据本·赫内布转述，在马格里布国家的阿拉伯人看来，一匹右前腿和左后腿为白色的马是个吉兆；马主人一定福星高照，因为他上马下马都能看到白色——我们知道阿拉伯骑手从右侧上马，从左侧下马（本·赫内布，第312页）

宅的朝向主要是按男性的观点，而且，如果可以这样说的话，是为了男性并由男性从外部规定为男人从中外出的地方（人们说，“男人从门外看事情，女人从门内看世界”；“住宅因女人而兴旺；其外表因男人而漂亮”）。住宅是王国中的王国，但它始终处于从属地位，因为，它虽然包含了对原型世界作出规定的全部属性和全部关系，但依然是一个倒转的世界，一个倒影。“男人是屋外的灯，女人是屋内的灯。”表面上的对称骗不了人：白昼的灯是相对于黑夜的灯被定义的，但这仅仅是表面现象；事实上，黑夜的亮光，是女性的男性，始终听命和从属于日光、白昼的灯，亦即白天的光亮。“男人相信上帝，女人把一切希望都寄托于男人”；人们还说，“女人扭曲如镰”；因此，在这些扭曲的人中，即使是最笔直者，也只是被矫正过来的。已婚女人在男人的住宅内找到了自己的东方，但它不过是西方的颠倒。人们不是说“闺女是西方”吗？向外运动被赋予特权，男人据之显示自己是男人：背朝住宅，面对其他男人，选择通往世界东方的道路；但这一特权不过是对自然的断然拒绝的一种形式，自然是远离自然的运动之必然原由。

中外文主要人名对照

A

阿罗　Arrow, K.J.
阿伦斯贝格　Arensberg, C.M.
阿诺托　Hanoteau, A.
阿特尼弗　Attneave, F.
阿斯莱　Hassler
埃利亚德　Eliade, Mircea
埃里克森　Erikson
埃默里奇　Emmerich, W.
埃妮恩　Hénine
埃文思-普里查尔　Evans-Pritchard
奥卡尔　Hocart, A.M.

B

巴赫金　Bakhtine
巴利　Bally, Charles
巴拉特　Baratta, P.
巴萨贾纳　Bassagana, Ramon
巴塞　Barth, Fredrik
巴塞特　Basset
巴特森　Bateson
巴尔费　Ballet

巴歇拉尔　Bachelard, G.
邦弗尼斯特　Benveniste, E.
贝克莱　Berkley
贝尔克　Berque, Jacques
本达乌德　Bendaoud
比阿尔内　Biarnez
彼得　Peters, E. L.
波拉尼　Polanyi
柏格森　Bergson
伯克　Becker, G. S.
伯尔森　Berelson, B.
柏拉图　Platon
博德里雅尔　Baudrillard
博洛尼亚　Bologna, F.
博尔赫斯　Borges
布东　Boudon, R.
布弗雷斯　Bouveresse, Jacques
布利法　Boulifa
布里利　Bourrilly
布伦斯威克　Brunswik, E.
布斯凯　Bousquet, G. H.
布荣　Pouillon, Jean

D

达贝尔　Darbel, Alain
达雷　Dallet, R. P.
大阿尔伯特　Albert le Grand H
代蒂埃纳　Détienne, M.
戴斯坦　Destaing
德莱普拉斯　Deleplace, René

格拉内　Granet, M.
格耐普　Gennep. A. van
戈德里　Gaudry
戈夫曼　Goffmann, E.
古鲁　Gourou, Pierre
古迪　Goody, Jack

H

哈夫洛克　Havelock, Eric A.
哈里森　Harrison, J.
哈里斯　Harris, M.
哈特莱　Hartlez, R. E.
哈特曼　Hartmann, Nicolaï
海德布雷德　Heidbreder
赫内布　Chencb, Ben
赫西奥德　Hésiode
黑格尔　Hegel
洪堡　Humboldt, Wilhelm von
怀特　White, Leslie
怀廷　Whiting, J. M.
胡塞尔　Husserl
霍布斯　Hobbes

J

加布尔　Gable, R. W.
加芬克尔　Garfinkel, H.
加朗-佩尔纳　Galand-Pernet, Paulette
加斯特　Gaster, Th. H.
吉尔维奇　Gurvitch
吉尔兹　Geertz, C.
纪加　Guiga

居齐尼埃　Cuisenier, Jean

K

卡拉迪　Karady, Victor

卡拉瓦杰　Caravage

卡尔韦　Calvet

卡西尔　Cassirer

凯思顿　Kasdan, Léonard

凯泽　Katz

康德　Kant

康福特　Cornford, F. M. M.

科尔贝格　Kohlberg, L.

克兰　Klein, M.

克洛代尔　Claudel

孔加尔　Congar

库尔诺　Cournot

奎因　Quine

昆施坦特尔　Kundstadter, K.

L

拉德克利夫-布朗　Radcliffe-Brown, A. R.

拉赫马尼　Rahmani, Slimane

拉康　Lacan

拉科斯特-迪雅尔丹　Lacoste-Dujardin

拉罗什富科尔　La Rochefoucauld

拉米兹　Ramuz

拉科斯特　Lacoste, Camille

拉乌斯特　Laoust, E.

莱布尼茨　Leibniz

莱利思　Leiris, M.

列维-布留尔　Levy-Bruhl

朗弗里　Lanfry
劳伦斯　Lawrence, T.E.
勒费比尔　Lefébure N
勒费弗尔　Lefèvre, L.
勒尼　Le Ny, J.E.
勒普莱　Le Play
勒图尔纳　Letourneux, A.
李　Lee, R.W.
里韦　Rivet, J.-P.
利奇　Leach, E.
列维-普鲁旺萨尔　Lévi-Provençal
列维-斯特劳斯　Levi-Strauss, C.
罗朗　Rolland
罗森菲尔德　Rosenfild
罗素　Russel
洛德　Lord, Albert B.
洛维　Lowie
卢卡契　Lukács
吕耶尔　Ruyer, R.

M

马朗达　Maranda, Pierre
马利诺夫斯基　Malinowski
马迈里　Mammeri, Mouloud
马尔尚　Marchand
马尔塞　Marçais
马尔西　Marcy, G.
马特隆　Matheron, A.
马歇　Marchais, Georges
（前法共总书记）

庞加莱　Poincaré

Q

齐夫　Ziff
乔姆斯基　Chomsky
乔伊斯　Joyce，J.

R

热纳瓦　Genevois，Y
荣格　Jung

S

萨林斯　Sahlins，M.D.
萨皮尔　Sapir
赛义德　Sayad，A.
塞贝尔　Seibel，Claude
塞缪尔森　Samuelson，P.A.
塞尔维埃　Servier，J.
赛义德　Sayad，Abdelmalek
尚特雷奥　Chantréaux，G.
舒尔茨　Schulz，Ch.M.
舒兹　Schütz，A.
斯宾赛　Spencer
斯坦纳　Steiner，G.A.
斯伟登堡　Swedenborg

T

特纳　Turner，H.A.
特纳　Turner，V.
陀思妥耶夫斯基　Dostoïevski

W

瓦莱里　Valéry
瓦克利　Ouakli

参考文献目录

I.卡比利亚民族志、民族学和语言学研究

Anonyme, Démarches matrimoniales, *Fichier de documentation berbère* (F. D. B), Fort-National, s. d.

Anonyme, "L'Aïd S'Ghir en Kabylie", *Bulletin de l'enseignement des indigènes* (*B. E. I.*), janvier-décembre 1934.

Anonyme, "L'immolation", *F. D. B.*, Fort-National, 1954.

Anonyme, "Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle", *F. D. B.*, Fort-National, 2964 (IV), n° 84.

H. Balfet, "La poterie des Aïd Smaïl du Djurdjura: éléments d'étude esthétique", *Revue africaine*, t. XCIX, 3e et 4e trim., 1955, p.289-340.

R. Bassagana et A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Mémoires du CRAPE, 1974.

S. Boulifa, *Méthode de langue kabyle*, *Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Texte zouaoua suivi d'un glossaire, Cours de 2e année, Alger, Jourdan, 1913.

L. Calvet, "Rites agraires en Kabylie", *Algéria*, Alger, nouvelle série n° 51, octobre 1957, p. 18-23.

G. Chantréaux, "Le tissage sur métier de haute-lisse à Aït Hichem et dans le Haut-Sebaou", *Revue africaine*, t. LXXXV, 1941, p. 78-116, 212-229 et t. LXXXVI, 1942, p. 261-313.

J.-M. Dallet, "Les i'assassen", *F. D. B.*, Fort-National, 1949.

J.-M. Dallet, "Le verbe kabyle", *F. D. B.*, Fort-National, 1953.

C . Devaux , *Les Kébailes de Djerdjera* , *Etudes nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marseille, Camion, et Paris, Challamel, 1859.

M. Devulder, "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", *Revue africaine*, t. XCV, 1951, p. 63-102.

M. Devulder, "Rituel magique des femmes kabyles, tribu des Ouadhias", *Revue africaine*, t. CI. n° 452-453, 3e et 4e trim. 1957, p. 299-362.

H. Genevois, "L'habitation kabyle", *F. D. B.*, n° 46, Fort-National, 1955.

M. Maury, "Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda, commune mixte de la Mizrana", *B. E. L.*,1939, P. 37-47.

S. Ouakli, "Légendes kabyles sur le temps et les saisons", *B. E. I.*, 1933, P. 112-114.

S. Ouakli, "Aïn-Sla (légende kabyle)", *B. E. L.*, 1935, p. 14-16.

S. Ouakli, "Le calendrier agricole en Kabylie", *B. E. L.*, 1933, P. 25-28.

A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen*, *Alger*, Typolitho, 1968.

S. Rahmani, "Les trois premiers jours des labours chez les Beni Amrous", *B. E. L.*, juin-décembre 1933, n° 292.

S. Rahmani, "Le mois de mai chez les Kabyles", *Revue africaine*, t. LXXVI, 1935, p. 361-366.

S. Rahmani, "Rites relatifs à la vache et au lait", 2e *Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique de Nord*, *Tlemcen*, 1936, Alger, 1936, p. 791-809; *Revue africaine*, 2e et 3e trim. 1936, p. 791-809.

S. Rahmani, "La grossesse et la naissance au Cap Aokas", 3e *Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord*, *Constantine*, 1937, Alger, 1938, p. 217-246.

S. Rahmani, "L'enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision", 4e *Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord*, *Rabat*, 1938, Al-

ger, 1939, p. 815-842; republié in *Revue africaine*, 1er trim. 1938, p. 65-120.

S. Rahmani, "Coutumes kabyles du Cap Aokas", *Revue africaine*, 1er trim. 1939.

S. Rahmani, "Le tir à la cible et le nif en Kabylie", *Revue africaine*, t. XCIII, 1er et 2e trimestres 1949, p. 126-132.

C. Rolland, "L'enseignement indigène et son orientation vers l'agriculture", *B. E. I.*, avril 1912.

Sr Saint-François et Sr Louis de Vincennes, "Politesse féminine kabyle", *F. D. B.*, Fort-Natinonal, avril 1952.

P. Schoen, "Les travaux et les jours de paysan kabyle", *Liens*, n° 12, 1er trimestre 1960, p. 1-63.

J. Servier, *Les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962.

J. Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.

A. van Gennep, "Etudes d'ethnographie algérienne", *Revue d'ethnologie et de sociologie*, 1911, p. 1-103.

Yamina (Aït Amar ou Saïd), "Tarurirt Uzal (chez les Aït Mangellet)", *F. D. B.*, 1952.

Yamina (Aït Amar ou Saïd), "Le mariage en Kabylie", traduction de Sr Louis de Vincennes, *C. E. B. F.*, n° 25, Fort-National, fév. 1953 (1re partie), 3e trimestre 1953 (2e partie), réédition 1960.

B. Zellal, "Le roman de chacal, contes d'animaux", *F. D. B.*, n° 81, 1964.

II. 主要比较研究

A. Basset, *Textes berbères du Maroc* (*parler des Aït Sadden*), Paris, Imprimerie nationale, 1963.

H. Basset, "Les rites du travail de la laine à Rabat", *Hesperis*, II, 1922, p. 139-160.

M. Ben Cheneb, *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*, Paris, Leroux, 1905 1907.

S. Biarnay, "Notes sur les chants populaires du Rif", *Archives berbères*, I, 1, 1915, p. 23 sq.

S. Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris, Leroux, 1924.

S. Biarnay, *Etudes sur le dialecte berbère d'Ouargla*, Paris, 1909.

J. Bourilly, *Elements d'ethnographie marocaine*, publiés par E. Laoust, Paris, Librairie coloniale et orientaliste Larose, 1932.

E. Destaing, "Interdictions de vocabulaire en berbère", in *Mélanges René Basset*, t. II.

E. Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, Alger, Jourdan, 1907.

E. Destaing, *Etudes sur le dialecte berbère des Beni Snous*, Paris, Leroux, 1911.

Ed. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

P. Galand-Pernet, "La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, 1958, 1er et 2e trimestres, p. 29-94.

P. Galand-Pernet, "Un 'schème-grille' de la poésie berbère, étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs", *Word*, 1969, XXV (1-3), p. 120-130.

M. Gaudry, *La femme chaouia de l'Aurès, Etudes de sociologie berbères*", Paris, Geuthner, 1929.

E. Laoust, "Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères", *Archives berbères*, vol. 3, fasc. I, 1918, p. 1-30.

E. Laoust, *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel, 1920.

E. Laoust, "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas", *Hesperis*, 1921.



E. Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, Leroux, 1912.

E. Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris, 1918.

E. Levi-Provençal, "Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargla", *Archives berbères*, 3, 1918.

W. Marçais et A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, Leroux, 1925.

Menouillard, "Pratiques pour solliciter la pluie", *Revue tunisienne*, 1910.

C. Monchicourt, "Moeurs indigènes: les rogations pour la pluie (Thlob en nô)", *Revue tunisienne*, 1915, p. 65-81.

G. Tillion, "Les sociétés berbères de l'Aurès méridional", *Africa*, 1938.

E. Westermarck, *Ritual and belief in Marocco*, Londres, MacMillan, 1926.

E. Westermarck, "The popular rituals of the great feasts in Marocco", *Folklore*, 1911.

皮埃尔·布迪埃的主要著作(截至1992年)

SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE, Paris, P.U.F., 2e édit, 1961.

THE ALGERIANS, Boston, Beacon Press, 1962.

LE DÉRACINEMENT, Paris, Ed. de Minuit, 1964, nouvelle édition, 1977 (avec A. Sayad).

LES ÉTUDIANTS ET LEURS ÉTUDES, Paris, Mouton, 1965 (avec J.-C. Passeron).

TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE, Paris, Mouton, 1964 (avec A. Darbel, J.-P. River et C. Seibel).

UN ART MOYEN, Paris, Ed. de Minuit, 1965 (avec L. Boltanski, R. Castel et. J.-C. Passeron et. M. de Saint-Martin).

L'AMOUR DE L'ART, Paris, Ed. de Minuit, 1966, nouvelle édition, 1969 (avec A. Darbel et D. Schnapper).

LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE, Paris, Ed. Mouton/Bordas, 1968, nouvelle édition, 1973 (avec J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron).

ZUR SOZIOLOGIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, Francfort, Suhrkamp, 1970.
LA REPRODUCTION, Paris, Ed. de Minuit, 1970 (avec J.-C. Passeron).
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA PRATIQUE, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Ed. Droz, 1972.
DIE POLITISCHE ONTOLOGIE MARTIN HEIDEGGERS, Francfort, Syndicat, 1976.
ALGÉRIE 60, Paris, Ed. de Minuit, 1977.
LA DISTINCTION, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
LE SENS PRATIQUE, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
LEÇON SUR LA LEÇON, Paris, Ed. de Minuit, 1982.
CE QUE PARLER VEUT DIRE, Paris, Ed. de Minuit, 1982.
HOMO ACADEMICUS, Paris, Ed. de Minuit, 1984.
CHOSES DITES, Ed. de Minuit, 1987.
L'ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HELDEGGER, Paris, Ed. de Minuit, 1988.
LA NOBLESSE D'ÉTAT, Paris, Ed. de Minuit, 1989.
RÉPONSES, Paris, Libre examen/Seuil, 1992 (avec Loic J.-D. Wacquant).
LES RÈGLES DE L'ART, Genèse et structure du champ littéraire, Paris, libre examen/Seuil, 1992.